کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب علل الشرایع و...
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۱۳۲) ازکتب اهدائی : معزی
شماره ثبت کتاب ۲۱۱۸۵۵
۱۳۲
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۳۲
۱۳۲ معزی
۲۱۱۸۵۵

بسم الله جز ۱۱۱/۲

للفاضل محمد طاهر عفی عنه [illegible] ۱۳۰۳

۱۲۲
م ع

عمل صندوق [illegible] [illegible]

بالانكار والصد والاكتفاء بالقصور تشبعه في زمن [illegible] فلا بأس لو اجيبت زمام القلم في هذا الميدان واطلقناه في الجري ساعة من الزمان وان طال به الكلام فانه من اهم المهام

جملة من الاحكام فنقول من المواضع التي يدل على ما ادعيناه ما صرح به في كتاب العلل والاحكام في جملة من المواضع منها في باب العلة التي من اجلها حرم على الرجل جارية ابنه واحل له جارية ابنته فانه اورد خبرا يطابق هذا العنوان ويدل على جواز نكاح جارية الابنة لان الابنة لا تنكح ثم قال عقيبه قال مولف هذا الكتاب وساق الكلام الى ان قال في الذي افتي به ان جارية الابنة لا يجوز للاب ان يدخل بها ومنها في باب علة تحليل امة الحر فانه اورد خبرا يدل على ان الامة يحصل بها الاحصان ثم قال بعده قال محمد بن علي رضي الله عنه مصنف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا فاوردته كما جاء في هذا الموضع لما فيه من ذكر العلة والذي افتي به واعتمد عليه ما حدثني به محمد بن الحسن ثم ساق جملة من الاخبار دالة على ان الامة لا تحصن المملوكة ومنها في باب علة شرب الخمر في حال الاضطرار فانه اورد خبرا يدل على ان المضطر لا يجوز له ان يشرب الخمر وقال بعده قال محمد بن علي بن الحسين مصنف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا كما اوردته وشرب الخمر في حال الاضطرار مباح الى اخر كلامه ومنها في باب العلة التي من اجلها جعلت ايام منى ثلثة ايام فانه اورد حديثا يدل على ان من ادرك شيئا من ايام منى فقد ادرك الحج ثم قال بعده قال محمد بن علي مصنف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا فاوردته في هذا الموضع لما فيه من ذكر العلة والذي افتي به واعتمده في هذا المعنى ما حدثنا به شيخنا محمد بن الحسن ثم ساق الخبر بما يدل على تخصيص ادراك الحج بادراك المشعر قبل الزوال وعرفة قبل الزوال ومنها في باب العلة التي من اجلها تجزي

عن نفس واحدة وتجزي البقرة عن [illegible] فانه اورد خبرا بهذا المضمون وقال بعده قال مصنف هذا الكتاب جاء هذا الحديث هكذا فاوردته لما جاء فيه من ذكر العلة والذي افتي به واعتمد عليه ان البقرة والبدنة تجزيان عن سبعة نفر الى اخره ومنها في حديث ورد فيه ان من بر الولد ان لا يصوم تطوعا ولا يحج تطوعا ولا [illegible] تطوعا الا باذن ابويه والا كان قاطعا للرحم ثم قال بعده قال محمد بن علي مولف هذا الكتاب جاء هذا الخبر هكذا ولكن ليس للوالدين على الولد طاعة في ترك الحج تطوعا كان او فريضة ولا في ترك الصلاة ولا في ترك الصوم تطوعا كان او فريضة الى اخره ونحو ذلك في باب العلة التي من اجلها لا يجوز السجود الا على الارض او ما انبتت وفي باب العلة التي من اجلها قال هرون لموسى يا ابن ام لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع لكتبه فكلامه ذيل هذه الاخبار ادل دليل على انه متى ذكر خبرا ولم يتعرض للرد عليه ولا القدح فيه فلا انه بل يعدل عنه الى غيره فهو مما يفتي به ويقول بمضمونه وقال قدس سره في كتاب عيون اخبار الرضا بعد نقل حديث في سنده محمد بن عبد الله السمعي ما صورته قال مصنف هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن سيء الرأي في محمد بن عبد الله السمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي وهذا الكلام كما ترى صريح الدلالة في انه لا يخرج شيئا من الاخبار في كتبه الا وهو صحيح عنده لا يعتريه في صحته شك ولا ريب ولو كان غير ذلك نبه عليه في ذيل الخبر وقال في كتاب من لا يحضره الفقيه في باب ما يجب على من افطر او جامع في شهر رمضان بعد ان اورد خبرا يتضمن ان من جامع امراته وهو صائم وهي صائمة انه ان كان اكرهها فعليه كفارتان وان كان طاوعته فعليه كفارة ما صورته قال مصنف هذا الكتاب لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما تفرد بروايته علي بن ابرهيم بن هاشم وقال في كتاب الغيبة بعد ان اورد

اورد حديثا عن احمد بن زياد قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه لم اسمع هذا الحديث الا من احمد بن زياد بعد منصرفي من حج بيت الله الحرام وكان رجلا ثقة دينا الى اخره وقال في الكتاب المذكور بعد حديث عن علي بن عبد الله الوراق قال مصنف هذا الكتاب لم اسمع هذا الحديث الا عن علي بن عبد الله الوراق وجدته بخطه مثبتا فسالته عنه فرواه لي عن سعد بن عبد الله عن احمد بن اسحق كما [illegible] الى غير ذلك مما يطول عده وهي شاهدة بافصح لسان وناطقة باصرح بيان ان جميع ما يرويه ولا يتعرض للكلام عليه فهو مقطوع على صحته عنده من الاصول المتواترة في زمانه ويفتي بمضمونه ويعتقد عليه وبذلك يظهر لك ان هذا الخبر حيث نقله ولم يتعرض لرده ولا تأويله ولا الطعن فيه بوجه فهو مما يفتي به وحينئذ يظهر انه قائل بالتحريم كما هو صريح الخبر لا بالكراهة كما نسبه اليه الاصحاب وعلى هذا ينبغي حمل كلامه وكلام غيره ان شاء الله تعالى وظاهر الشيخ قدس سره في كتاب العدة واول كتاب الاستبصار جواز العمل بمثل الخبر المذكور حيث صرح ان الخبر اذا لم يكن متواترا ولم يعرف عن احد القرائن الملحقة له بالمتواتر فانه خبر واحد ويجوز العمل به اذا لم يعارضه خبر اخر ولم تعلم فتوى الاصحاب على خلافه وهذا الخبر كما ترى ليس له معارض فيما دل عليه ولم يعلم فتوى الاصحاب على خلافه فيجوز العمل به حينئذ وهذا ظاهر اذا عرفت ذلك فنقول ان الخبر الذي يدل على هذا الحكم هو ما رواه شيخ الطائفة عطر الله مرقده في التهذيب عن علي بن الحسن بن فضال عن السندي بن ربيع عن ابن ابي عمير عن رجل من اصحابنا قال سمعته يقول لا يحل لاحد ان يجمع بين ثنتين من ولد فاطمة ان ذلك يبلغها فيشق عليها قلت يبلغها قال اي والله ورواه شيخنا الصدوق قدس سره في كتاب العلل عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن حماد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول

لا يحل الحديث وحينئذ فالكلام في هذا الخبر من حيث السند مفروغ عنه عندنا على اي الروايتين
كان فان هذا الاصطلاح المبني عليه تضعيف اخبارنا اصل شرعه الامر كان متداعي البنيان
قد خرج عنه موسسوه في غير موضع ومكان لضيق الخناق وان اطالوا الكلام فيه وسودوا
فيه الاوراق كما اوضحنا ذلك في جملة من مؤلفاتنا ولا سيما في مقدمات كتاب الحدائق الناضرة وفقنا الله لاتمامه فالطعن في سنده وان تم له في رواية التهذيب الا انه لا يتم له في رواية العلل لعد جملة من
اصحابنا رجال هذا السند في الصحيح على انه من الظاهر البين الظهور ان الشيخ رضوان الله عليه انما
نقل اخبار كتبه من الاصول المحققة الثبوت والمقطوع على الاتصال بالائمة عليهم السلام وانما يذكر الوسائط
في الكتابين لما ابتدأ اصحاب الاصول تيمنا واخراجا للخبر عن قيد الارسال كما نص على ذلك جملة من علمائنا الابدال
لان الاصول في زمانه موجودة وحينئذ فالطعن في السند باطل تحته نعم يبقى الكلام في متن الخبر و
دلالته على التحريم فنقول وبه الاستدلال لا يخفى ان لفظ لا يحل صريح في التحريم فانه المعنى المتبادر
عند الاطلاق والتبادر امارة الحقيقة كما نص عليه محققوا علماء الاصول ويؤكده التعليل بان فاطمة
صلوات الله عليها بضعة منه ومن الظاهر البين ان الامر الذي يشق عليها يؤذيها وايذاؤها محرم بالاتفاق
لانه ايذاء للرسول صلى الله عليه وآله بالخبر المتفق عليه بين الخاصة والعامة فاطمة بضعة مني يؤذيني ما
يؤذيها فان قيل ان لفظ لا يحل قد ورد بمعنى الكراهة فلا يكون نصا في التحريم لما رواه الطبسي
والصدوق رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وآله من قوله لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تدع
عانتها فوق عشرين يوما مع ان ذلك غير واجب بالاجماع وحينئذ فيحتمل حمل الخبر على ذلك واذا قام
الاحتمال بطل الاستدلال قلت ما لا يخفى على الفطن اللبيب والموفق المصيب من اخذ من العوائد

القواعد المقررة والضوابط المعتبرة باو فرنصيب ان الواجب هو حمل الالفاظ على حقائقها
متى اطلقت وانما تحمل على مجازاتها بالقرائن الحالية والمقالية الموجبة للخروج عن تلك الحقيقة
لا بمجرد التوهمات والتخمين كما هو بين لدى الحاذق المكين اذ لو جاز ذلك لبطلت جملة القواعد الشرعية
واختلت تلك الاحكام النبوية ولا قرينة في الخبر من نفسه ولا من خارج توجب اخراج لفظ لا يحل
عن حقيقته واستعمال لا يحل في الخبر الذي ذكره المعترض في الكراهة لقيام الدليل من خارج على استحباب
حلق العانة وكراهة بقائها المدة المذكورة لا يستلزم حمل ما لا قرينة فيه على الكراهة واما قوله
واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال فهو كلام شعري وارجاف جبلي لا يصح النظر اليه ولا التعريج
في مقام التحقيق عليه والا لانسد بذلك باب الاستدلال واتسعت دائرة الخصام والجدال فلا قول
الا وللخصم فيه مجال ولا دليل الا وللمنازع فيه مجال فان مجازات الالفاظ لا تتعدد ولا تحصى وان
تفاوتت قربا وبعدا وظهورا وخفاء ولزم بذلك انسداد باب اثبات التوحيد والنبوة والامامة وقامت
الحجة للمخالفين في هذه الاصول بما يبدونه من الاحتمالات في ادلة المثبتين بل الحق الحقيق بالقبول
كما صرح به محققو الاصوليين ان المدار في الاستدلال على النص او الظاهر ولا يلتفت الى الاحتمالات في
مقابلتهما وانما واما حديث المشقة واستلزامها الاذى كما دل عليه فانه لا يخفى ان المشقة لغة
انما هي بمعنى الثقل والشدة والتعب فيقال امر شاق اي ثقيل شديد متعب صعب قال في كتاب العاكوس
شق عليه الامر شقا صعب وقال ابن الاثير في كتاب النهاية وفيه لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلاة اي لولا ان اثقل عليهم من المشقة وهي الشدة وقال الفيومي في كتاب المصباح وما اريد ان اشق
عليك اي لا احملك من الامر ما يشتد عليك وقال الجوهري في كتاب المغرب قوله تعالى لم تكونوا بالغيه الا

بشق الانفس قال قتادة اي بجهد الانفس وحينئذ فاذا كانت المشقة عبارة عن هذا المعنى الذي ذكروه
وهو ما يثقل تحمله ويشتد على الانسان فعله والقيام به ويبلغ به الجهد فكيف لا يكون مستلزما للاذى
وهل يشك عاقل في ان من وقع في شدة وامر صعب لا يتاذى به على ان الاذى لغة انما هو الضرر اليسير كما
صرح به القاموس في قوله سبحانه لن يضروكم الا اذى اي ضررا يسيرا مثل التهديد ونحوه وعلى هذا
فيكون الاذى انما هو اقل مراتب المشقة فكيف لا يكون لازما لها ولكن من منع ذلك انما بنى على مقتضى
هواه وعقله بغير ارتياب من غير مراجعة لكلام العلماء الاعلام في هذا الباب فضلا عن سواء الطريق
واوقعني سوان يلج المفيض لا يقال ان هذا الخبر قد رده العلماء في كتبهم واطلقت عليه الفضلاء منهم
ولم يصرحوا بما دل عليه من هذا الحكم في محرمات النكاح من كتبهم الفروعية واعرضوا عن التعرض له بالكلية
ولو كان ذلك حقا لذكروه في مصنفاتهم وسطروه لانا نقول بهذا القائل الا ان يسلم ما ذكرنا من صحة
الحديث وصراحته ام لا فعلى الثاني يكون الكلام معه في الدليل واثبات صحته وصراحته فكلامه هذا لا
وجه له حينئذ وعلى الاول فكلامه هذا مردود بما صرح به غير واحد من اجلاء المحققين منهم شيخنا
الشهيد الثاني في مواضع من شرح المسالك منها في مسئلة ما لو اوصى له بابنه فقبل الوصية حيث قال
ونعم ما قال بعد الطعن في الاجماع ما هذا صورته وبهذا يظهر جواز مخالفة الفقيه المتاخر لغيره من المتقدمين
في كثير من المسائل التي ادعوا فيها الاجماع اذا قام الدليل على ما يقتضي خلافهم وقد اتفق ذلك لهم
كثيرا ولكن زلة المتقدم متسامحة بين الناس دون المتاخر انتهى كلامه زيد مقامه وحينئذ فاذا جاز
مخالفتهم في المسائل التي قد ادعوا فيها الاجماع مع انه عندهم احد الادلة الشرعية متى قام الدليل
على خلاف اجماعهم فكيف لا يجوز القول بما لم يصرحوا به نفيا ولا اثباتا اذا قام الدليل عليه ومجرد

وجود روايتهم الدليل ورواياتهم له في كتب الاخبار مع عدم ذكر حكمه في كتب الفروع الاستدلالية
لا يدل على رد الخبر وضعفه مع عدم تصريحهم بارده والتضعيف وكم خبر رووه ولم يذكروا مضمونه
معناه في الكتب الفروعية وهل هذا الكلام الا مجرد تمويه على ضعيف العقول فمن ليس له روية في
معقول او منقول على انه لا يشترط عندنا في الفتوى في الاحكام بتقدم [illegible] جملة من
محققي اصحابنا وان ادعاه شذوذ منهم نعم اشترطوا عدم مخالفة الاجماع على المعروف فيه وكيف
ولو تم هذا الشرط لما اتسعت دائرة الخلاف وتعددت الاقوال في الاحكام الشرعية على ما هي عليه
الان حتى انك لا تجد حكما من الاحكام غالبا الا وتعددت فيه اقوالهم المختلفة او ستة او ازيد
او انقص وكلها تتجدد بتجدد العلماء وقد نقل بعض مشايخنا انحصار الفتوى في زمن الشيخ قدس سره
فيه وكذا ما بعد زمانه ولم يبق الا حاك عنه وناقل حتى انتهت النوبة الى ابن ادريس ففتح باب الطعن
على الشيخ والمخالفة له ثم اتسع الباب وانتشر الخلاف لمن تاخر فاذا كان الامر كذلك فكيف امتناع هذا
القائل المنع من الفتوى بما لم يتعرض له الاصحاب نفيا ولا اثباتا اذا قام الدليل الشرعي عليه
هذا ومن جرى على هذا المنوال الذي يستبعده من قصر خطه عن العروج الى معارج الاستدلال جملة من
علمائنا الابدال منهم المحدث المحسن الكاشاني قدس سره فانه صرح في كتاب المفاتيح بتحريم كتابة القرآن على
المحدث للصحيح علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام انه ساله عن الرجل الجنب ان يكتب القرآن في الالواح
والصحيفة وهو على غير وضوء قال لا مع اعترافه قدس سره بانه لم يجد به قائلا وهذه الرواية التي افتى بها
واعتمد عليها مختلط ومن تاخر من العلماء قبله مع انه لم يذهب الى القول بها احد قبله ولم نر ما ذكره هذا القائل
مانعا لمن قال بالتحريم عملا بها ولا موجبا للطعن والرد عليه عند احد ممن تاخر عنه بل ربما يتبعونه في

ذلك وهذا المحدث الامين الاسترابادي صاحب الفوائد المدنية في حاشيته على كتاب المدارك على ما رأيته
بخطه صرح بعدم العفو عن نجاسة دم الغير وان كان اقل من درهم لما في خبر الحلبي المرفوع الى ابي عبد الله
عليه السلام قال دمك انظف من دم غيرك اذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس وان كان من دم
غيرك قليلا كان او كثيرا فاغسله ولم ينقل بمضمون هذه الرواية احد قبله مع ان الرواية مروية في
كتب الاصحاب وهذه جملة من الاخبار دالة على عدم جواز التقدم حال الصلاة على قبر الامام عليه السلام
مع ان الاصحاب لم يتعرضوا لهذه المسألة في كتب الفروع بالكلية ولم يحك ذلك فيما اعلم الا عن جماعة من
متأخري المتأخرين كشيخنا البهائي وشيخنا المجلسي قدس سرهما وقد تبعهما على ذلك الجم الغفير ممن تأخر عنهما
الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع الماهر والخبير الباهر فان قيل ان عمومات الآيات
مثل قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله سبحانه وانكحوا الايامى منكم وكذا قوله فانكحوا ما طاب لكم من
النساء وكذا عمومات السنة مخالفة لهذا الخبر وهو قاصر عن معارضتها فالعمل عليها ارجح والقول بها
اولى قلنا هذا القائل ايضا اما ان يوافقنا على صحة الخبر وصراحته فيما يدعيه ام لا وعلى الثاني
فكلامه بهذا الوجه لا بل الاولى ان يقول ان هذا الخبر غير صحيح او غير دال على المدعى ويكون محل البحث
معه هنا وعلى الاول فكلامه ايضا ساقط لاتفاق جملة الاصحاب ومعظمهم قديما وحديثا على
تخصيص المواضع عمومات الكتاب والسنة وتقييد مطلقاتهما بالخبر الصحيح في مواضع تعددت ولا يخفى
مثلوا عليك منها جملة من المواضع اجمالا فمنها مسألة التخيير في المواضع الاربعة بين القصر والاتمام
مع دلالة الآية وجملة من الاخبار على وجوب القصر على المسافر ومنها منع من ثبت له الارث بالآيات
والروايات من الولد والوالد والزوج ونحوهم بالموانع المنصوصة من القتل والكفر والرقية واللعان

فانه لا خلاف فيه بينهم ومنها مسألة الحبوة ودلالة الآيات والروايات على ان ما يخلفه الميت
يقسم على جميع الورثة على الكتاب والسنة مع استثناء اخبار الحبوة لتلك الاشياء المخصوصة واختصاص
الولد الاكبر بها ومنها ميراث الزوجة من ذات الولد على المشهور ومطلقا على المختار لدلالة الآيات
المتظافرة على ان لها الثمن او الربع من جميع التركة مع ان نقول بعدمه مع دلالة الاخبار على حرمانها
من الرباع على التفصيل المذكور في محله ومنها ما قيل لهم بعدم نشر حرمة الرضاع بين الاجنبيين
اذا ارتضعا من امرأة مع تعدد الفحل للاخبار الدالة على ذلك مع ان آية واخواتكم من الرضاعة وجملة من
الاخبار قد دلت على نشر الحرمة بذلك ومنها الخمس فان الآية الشريفة والاخبار قد دلت على وجوب الخمس مطلقا
وقسمته بين الامام والاصناف مع ان الاخبار استفاضت بسقوطه او بسقوط خمس الارباح في زمن الغيبة
بل في الحضور ايضا واليه ذهب جملة من اصحابنا ومنها ميراث زوجة المريض اذا طلقها في مرضه
وخرجت من العدة فانها ترثه الى سنة ان الروايات تدل والآيات متفقة على ان الميراث لا يكون الا بسبب
او نسب وهذه اجنبية الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير وحينئذ
فاذا ثبت جواز تخصيص عمومات القرآن واطلاقاته بالخبر متى كان صحيحا صريحا كما في جميع هذه المواضع
ونظائرها فليكن هذا الموضع منها لما حققناه من صحة الخبر وصراحته في المدعى وجميع ما ذكرناه بحمد الله
سبحانه لمن قابل بالانصاف وجانب جادة الاعتساف تحقيق مقام وكلام على كلام لبعض الاعلام
قد وقفت على كلام لبعض السادة الاجلاء والفضلاء النبلاء في هذه المسألة حيث قد سأله بعض عن الحديث
الوارد في هذه المسألة وهل ما يدل عليه من التحريم او الكراهة فكتب له في الجواب ما هذه صورته هذا الحديث
وان كان باعتبار السند الوارد فيه عاليا وظهور لفظة لا يحل في الحرمة يوهم جواز تخصيص عمومات الآيات

والاخبار وتقييد اطلاقاتها به كما في نظائره الا ان في التعليل الوارد فيه نوع اشعار بالكراهة كما ورد امثاله
في امثاله من المكروهات لانهم صلوات الله عليهم لفرط شفقتهم على الناس يعللون المكروهات بعلل منفرة
للطباع عن فعلها ومرغبة لها في تركها حتى تهتم بالترك ولا تشتهي بالفعل كما يذكرون في المستحبات ايضا
ما يوجب رغبة الطبع من العلل الباعثة على الفعل الصارفة عن الترك ومعلوم انه يشق على نفوسهم القدسية
السليمة ويصعب عليهم مخالفة الامة لهم في فعل المكروهات وترك المستحبات كما يشق عليهم ويصعب
المخالفة في ارتكاب المحرمات وترك الواجبات فهي الاكتفاء في مقام التعليل للتنفير بهذه العلة المشتركة
وعدم التعرض في التعليل الى ما يعرض الفوت دليل للمتتبع الفطن على الكراهة فظهر ان كونه ارشادا
عليهم صلوات الله عليهم لا يستلزم الاذية المحرمة حتى يقال انكم تأذون في الحديث عنها فيحمل دوروده ومثل
هذا الخبر المحتمل للكراهة ان لم نقل ظاهرا فيها الكلام بحرمة الجمع ثم بالتفريق بعده وطرح العمومات والاطلاقات
في الآيات والروايات مع مخالفة ظاهر جل الاصحاب مشكل عندي ولعلهم رضوان الله عليهم ظهر لهم جواز
الجمع من تقريرهم صلوات الله عليهم لان وقوع الجمع كان الى الآن كان غير نادر في الامصار والاقطار سيما
في عصرهم وزمنهم لانه كان موجبا للمزيد المجد والشرف والافتخار فلو كان محرما لكانوا صلوات الله عليهم
يمنعون عنه الناس اشد المنع او لأمروا بالتفريق بينها ولكانت الفاطميات عنه بيانا بين كالجمع
بين الاختين لان اهل البيت ادرى بما في البيت ولو كان كذلك لكان مشهورا بين القدماء مذكورا في
السنة الفقهاء مسطورا في كتب الاستدلال والفتوى ولكان يوصل الينا وما يخفى هذا الخفاء لتعظيم
الفعل امر الفروج كالدماء ومع هذا في هذا التعليل من انه لو كان كذلك لكان جمع الفاطميتين غير الفاطمية
يشق عليها صلوات الله عليها ومثله كثير مع انه لم ار قائلا فيه بالكراهة فضلا عن القول بالحرمة ومع ذلك

ذلك كله فدع ما يريبك الى ما لا يريبك لان احدا على ترك الجمع لا يعيبك والله يعلم حقائق الاحكام انتهى كلامه
اقول لا يخفى على ذوي الافهام وارباب النقض والابرام بان في هذا الكلام من اختلال النظام
واختلال الزمام والبناء على مجرد التخرصات الوهمية والتخريجات الظنية من غير دليل يركن اليه ولا وجه
يعتمد عليه سوى مجرد الدعاوى العرية عن البرهان التي لا تصلح في مقام التحقيق للاستدلال وها نحن بحمد الله
سبحانه نوضح ذلك زيادة على ما قدمناه في المسألة من الايضاح ونفصح عنه بأي افصاح فنقول
ان وجه النظر يتوجه اليه في مقامات الاول قوله وظهور لفظة لا يحل في الحرمة فان فيه ان
دلالة لا يحل على التحريم انما هي بالنص الصريح وذلك لما حققه علماء الاصول من ان دلالة اللفظ في محل
النطق وهي الدلالة المطابقية والتضمنية تسمى صريح المنطوق ولا ريب ان دلالة لا يحل على الحرمة
دلالة مطابقية لانها المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بدليل التبادر الذي هو امارة الحقيقة كما حققه علماء
الاصول وبذلك يظهر لك ضعف قوله يوهم جواز تخصيص عمومات الآيات فان الدلالة حيث كانت
صريحة مع صحة الخبر كما هو ظاهر كلامه جاز تخصيص العمومات به اتفاقا كما قدمنا ذكره الا ان ذلك وهما
كما توهمه على انه مع تسليم كون دلالة هذا اللفظ ظاهرة في الحرمة يكفينا في المقام فان مدار الاستدلال
كما لا يخفى على من شرب بكأس مائه العذب الزلال انما هو على النص والظاهر ولا يلتفت في مقابلهما الى مجرد
الاحتمال كما حققناه سابقا الا ان تقوم هناك قرينة حالية او مقالية صارفة عن حقيقة ظاهر
اللفظ فيجب العدول الى ما دلت عليه القرينة وصرف اللفظ عن ظاهره او صريحه وما نحن فيه ليس كذلك
اذ لا قرينة توجب صرف اللفظ عن ظاهره كما علمت مما تقدم فيجب الوقوف على ما دل عليه ظاهره حينئذ
الثاني قوله الا ان في التعليل نوع اشعار بالكراهة ففيه اولا انه مجرد دعوى عارية عن الدليل

وهي مردودة عند ذوي التحصيل وليس فيها ولا فيما زعم عليها الا مجرد التطويل والتهويل بما لا يشفي العليل ولا يبرد الغليل وكيف لا ولفظ المشقة كما حققناه سابقا صريح في استلزام الاذى وكان الواجب عليه ... هذه الدعوى بالدليل وبيان انه غلط وجه لا يدخله القال والقيل وثانيا ان مقتضى اعترافه اولا ... ظاهر في الحرمة وقوله ثانيا ان في التعليل نوع اشعار بالكراهة يؤذن بكون قرينة المجاز الموجبة لاخراج لفظة لا يحل عن ظاهرها وهو الحرمة الى الكراهة هو التعليل المذكور ولا ريب انه من المقرر في كلام العلماء الاعلام وارباب النقض والابرام ان القرينة الموجبة لصرف اللفظ عن حقيقته ما لم تكن صريحة الدلالة ظاهرة المقالة فانه لا يجوز صرف اللفظ بها عن حقيقته ولا اخراجه عن طريقته وغاية ما ادعاه ههنا كون في التعليل نوع اشعار بالكراهة وغاية دلالة الاشعار في الضعف وسيأكد بقوله نوع فهو في غاية الاشعار كما هو الجاري في السنة الفضلاء والمتعارف في محاورات البلغاء وحينئذ فبمجرد هذا الاشعار الضعيف لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره ولا اخراجه عن حقيقته

الثالث قوله لانهم لو لم تشفقهم على الناس لاخره فانه مردود بانه لا يتم حتى يثبت اولا الكراهة المراد علاها من التعليل المذكور في الخبر ونحن لا نمنع انهم صلوات الله عليهم يفعلون ما ذكره ولكن كون ما نحن فيه من ذلك القبيل تتوقف على الدليل والا فهو مجرد تطويل لا اعتماد عليه ولا التعويل على ان هذا الكلام غير منطبق على اصل المدعى ولا موافق لموضوع المسألة لان موضوع المسألة واصل المدعى هو اطلاق الفاظ التحريم كما عرفت وارادة الكراهة منه بالقرينة كما زعمه وما سجله واطال به في المقام غير منسجم على هذا الكلام لانه انما ذكر ما هو معلوم الكراهة والاستحباب بحيث لا يحتمل غيرهما في الباب لكنهم عليهم السلام علقوا بالعلل المنوية عن الفعل في الاول والمرجحة للترغيب في الثاني واين هذا مما نحن فيه وتقتضيه سياق الكلام

الكلام المنطبق على ما ادعاه سوانه يقول انهم عليهم السلام كثيرا ما يعبرون عن المكروهات بالالفاظ الموضوعة للمحرمات وعن المستحبات بالالفاظ الموضوعة للوجوب زجرا في الاول عن الفعل وتاكيدا وتشديدا وحثا على الاتيان به في الثاني وذلك مثل حديث العانة المتقدم حيث عبر بلفظ لا يحل الذي هو موضوع للتحريم ومثل التعبير بلفظ الوجوب في غسل الاحرام وغسل الجمعة ونحو ذلك مما اقتصر ... الذي عليه يقع الانطباق لا ما ذكره وكيف كان فقوله الاستحباب فيما ذكرناه من هذه الافراد واضحة دون ما هو محل البحث كما عرفت الرابع قوله ومعلوم انه يشق على النفوس المؤاخذة فانه من قبيل ما تقدم من الدعاوى العارية عن البرهان المحتاجة الى مزيد تحقيق وبيان ومن اين حصل هذا العلم وفي اي حديث ورد وعلى اي دليل فيه اعتمد وما اراه الا في كلامه على مجرد الدعوى التي لا تسمن ولا تغني من جوع كما لا يخفى على من له الانصاف ادنى رجوع على ان الادلة على خلافه ظاهرة والحجج متظافرة فانه لا يخفى على من تطلع في الاخبار وكلام الاصحاب انه كثيرا ما يرد في الخبر ما يؤذن بفعل الامام عليه السلام للمكروه وتركه للمستحب المتفق على كراهته واستحبابه فيحملون الخبر على بيان الجواز بمعنى ان فعله عليه السلام او تركه انما هو لبيان ان الاول غير محرم والثاني غير واجب وهذا مما يكاد يجري على انكاره الا من لم يتطلع في كتب الاخبار والكلام الاصحاب فاذا كان الائمة عليهم السلام يفعلون ذلك احيانا فكيف يجوز ان يدعي ان ذلك يشق عليهم لو وقع من شيعتهم ويزيدك بيانا لما قلناه وايضاحا لما اجملناه ما رواه في الكافي عن احدهما عليهما السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان للقلوب اقبالا وادبارا فاذا اقبلت فتنفلوا واذا ادبرت فعليكم بالفرائض وما رواه الصدوق قدس سره في الفقيه في الصحيح عن عمر بن يحيى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا جئت بالصلوات الخمس لم تسأل عن صلاة واذا جئت بصوم شهر رمضان لم تسأل عن

٧

عن صوم وما رواه في التهذيب عن معمر بن يحيى عن ابي جعفر عليه السلام انه سمعه يقول لا يسأل الله عبدا عن صلاة بعد الفريضة ولا عن صدقة بعد الزكاة ولا عن صوم بعد شهر رمضان ومثله ذكر رواية الثقة لمعمر بن يحيى وهذه الاخبار كما ترى صريحة للشيعة في ترك النافلة وكيف يتفق هذا مع كون ترك المستحبات يشق عليهم كما ادعاه في المقام ويوضح ما قلناه ايضا رواية عائذ الاحمسي قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وانا اريد ان اسأله عن صلاة الليل فقلت السلام عليك يا ابن رسول الله فقال وعليك السلام اي والله انا لولده وما نحن بذوي قرابته ثلث مرات قالها ثم قال من غير ان اسأله اذا لقيت الله بالصلوات الخمس المفروضات لم يسألك عما سوى ذلك فان ظاهر الخبر ان السائل كان غرضه السؤال عن صلاة الليل الغرض تركها بها او نحو ... وشاقا وخاف المؤاخذة بذلك فاجابه عليه السلام بما يدفع به وهمه وخوفه فان هذا هو الذي ينطبق عليه الجواب وبالجملة فهذه الاخبار واضحة في الترخيص في ترك المستحبات كما ذكرناه اذ لا غرض من القائه هذا الكلام ولا اثر يترتب عليه في المقام غير ما ذكرنا والا فكل احد يعلم ان المستحب لا يسأل عنه المكلف لانه غير مفروض عليه فلو لم يحمل على ما ذكرناه لكان القاء هذا الكلام منه عليه السلام للامام يجري مجرى العبث الذي يجل عنه رتبته في كل مقام واما ما ورد من الاخبار المستفيضة من انه صلى الله عليه وآله هم باحراق قوم لم يحضروا الجماعة في المسجد وما في صحيحة زرارة الواردة في عدد الفرائض اليومية ونوافلها حيث قال عليه السلام في اخرها انما هذا كله تطوع وليس بمفروض ان تارك الفريضة كافر وان تارك هذا ليس بكافر ولكنها معصية وما في موثقة حنان بن سدير قال قال الراوي بعد عده عليه السلام سنة النوافل التي كان يصليها النبي صلى الله عليه وآله ايعذب الله على كثرة الصلاة قال لا ولكن يعذب على ترك السنة ونحو ذلك مما يدل بظاهره على ترتب العقاب على ترك المستحبات فانه يحتمل وجهين احدهما ان تحمل هذه الاخبار على ظاهرها ويحمل الترك على حد يؤدي الى

المتورة في الاستدلال والضوابط المحررة التي لا يعتريها الاشكال السابع قوله ومخالفة ظاهر جل الاصحاب فانه من اعجب العجاب وكل شيء شيئا هو اعجب منه في الباب اذ المخالفة انما تطلق لغة وعرفا في مقام السلب والايجاب والاثبات والنفي بان يثبت شيء حكما وينفيه اخر او بالعكس لا في مقام السكوت عن الحكم وعدم التعرض له بنفي ولا اثبات اذ من الظاهر البين ان احدا من الاصحاب سابقا لم يتعرض لهذه المسألة بنفي ولا اثبات فكيف تحصل مخالفتهم لمن قال بها او اثبتها ويلزم على كلام هذا القائل انه لو فعل احد فعلا او لبس ثوبا او اكل شيئا لم يعلم عن الائمة عليهم السلام فيه بنفي ولا اثبات انه خالف الائمة عليهم السلام على انا قد اوضحنا سابقا تصريح محققي الاصحاب بجواز المخالفة لما ادعي فيه الاجماع منهم اذا قام الدليل للفقيه على خلافه فكيف بما لم يذكروه بالكلية لا بنفي ولا اثبات وقد ذكرنا ايضا ما ذهب اليه المحدثان المتأخران شيخنا البهائي والمجلسي قدس الله ارواحهم وطيب مراقدهم مما هو من قبيل ما نحن فيه ولا لامه احد ولا غيره يطعن في ذلك بل ربما يتبعهم ويسلك معهم في تلك المسالك لكن الامر كما قاله شيخنا الشهيد الثاني كما قد منا من كلامه من ان زلة المتقدم متسامحة بين الناس دون المتأخر الثامن قوله ولعلهم رضوان الله عليهم اه فان فيه اولا ان هذا الكلام انما يصح لو كانوا صرحوا بالجواز الجمع في هذه المسألة والا فسكوتهم عن الحكم وعدم ذكرهم له بنفي ولا اثبات لا يدل على قولهم بجوازه وحكمهم بصحته حتى يفرع عليه هذه التوجيهات ويطول بهذه التطويلات ولم نر احدا عد السكوت دليلا على الجواز والرضا الا في استيذان البكر البالغ في التزويج فانهم جعلوا سكوتها اقرارا فان كان هذا قياسا على ذلك فيمكن تمشية هذا الكلام وكفى به وهنا وضعفا لا يخفى على احد من الانام وثانيا انه لو جاز رد النصوص بمثل هذه التخرصات البعيدة والتمحلات الغير المديدة لتعطلت الاحكام في كثير من الموارد والمواضع

السديدة

٨

واتسع الخرق فيها على المراقع اذ مثل هذه التوصات غير عزيزة الوجود لكل قائل والاصعب التحصيل على الجاهل
اذ التوص بلعل ممكن في كل حكم قل او جل ومن اين علم ان وقوع الجمع كان غيرنا ودر في عصر الائمة عليهم السلام الحديث
بلغهم بتواتر اتصل به ومارايناه اعجب والاغرب من ان يقول الصادق عليه السلام لا يحل الجمع بين اثنتين من
ولد فاطمة ثم يتجاسر متجاسر ~~ويحرم بذلك على نفسه~~ ويقول ان الجمع في زمانهم عليهم السلام كان جائزا بعد سماعه هذا الكلام
وانهم لم يمنعوا عنه ويجزم بذلك ويفتي به بمجرد هذه التوصات والترهات من غير دليل شرعي يبنى عليه
ولا معتمد قطعي يلجأ اليه ان هذا لمن اعجب العجاب عند ذوي الاذهان والالباب وهل هو الا رد
لكلامه عليه السلام ومقابلة النص بالاجتهاد والذي هو ظاهر الفساد من جملة العباد وليت شعري اي ما دلت
عليه الزواجر القرآنية والاخبار النبوية من المنع في الحكم والفتوى بالظن والتخمين ووجوب البناء فيهما
على العلم واليقين المستند الى آية قرآنية او سنة معصومية حتى يجوز التعويل في الاحكام الشرعية
على مثل هذه التوصات في مقابلة النصوص الواضحة وبذلك يظهر لك ما في قوله ولو كان محرما لكانوا
يمنعون الناس اشد المنع فانه موقوف على اثبات انه وقع الجمع في زمانهم بامرهم ورضاهم او باطلاعهم
وهذا مما لم يقم عليه دليل ولا اعتمد عليه احد فمن دون التحصيل بالواجب عليه اولا اثبات الدعوى الاولى
بالبرهان ليفرع عليها ما اراد ولكن هذه طريقته من اول هذا الكلام الى آخره يبني خطابته على دعوى
يدعيها اولا خالية من الدليل ويفرع عليها ما هو من هذا القبيل وبذلك يظهر لك ما في بقية الكلام من
التطويل بغير طائل سوى مجرد ايقاع الناس في المشاكل والمعاضل التاسع قوله مع ان هذا التعليل
من انه لو كان كذلك الخ فانه عجيب غريب كما لا يخفى على الموفق المصيب وذلك لانه قد حقق العلماء المحققون
الاصول ومن عليهم المعتمد في هذه الابواب وبهم الوصول الى مرجع مفهوم الاولوية الى التنبيه

يؤذن بالتهاون بالدين وقلة المبالات بكمالات الشرع والاستخفاف بالوظائف الدينية فيكون عصيانا
موجبا للمؤاخذة كما ورد من انه لو اصر اهل مصر على ترك الاذان حاربهم الامام وحينئذ فتكون هذه
الاخبار حجة لنا بناء على ما زعمه هذا القائل لان الترك على هذا الوجه يكون شاقا عليهم ويترتب عليه
العقاب والعذاب وثانيها الحمل على مجرد التاكيد والتغليظ لئلا يتهاون الناس بتركها واهمالها
ولا يخفى على المتتبع للاخبار وما يلقونه لشيعتهم في امثال هذا المقام انهم يوقفونهم دائما على الجادة
الوسطى بين طريقي الخوف والرجاء فيحضونهم تارة ويشددون عليهم اخرى كما في هذا المقام فانهم
تارة يلقون اليهم ان الله سبحانه لا يسأل عن شيء بعد الفرائض وتارة يقولون ان ترك النوافل معصية
وانها يعذب عليها والمراد من ذلك انهم لو تركوها احيانا بحسب الرخصة فلا يمنع لهم الاهمال
بالكلية على وجه يؤذن بالتهاون وقلة المبالات والاستخفاف بالوظائف الدينية والغرض من ذلك تأديب
شيعتهم وهدايتهم الى ما فيه مصالحهم دينا ودنيا لا ان التاكيد هنا في ذلك لانه يدخل عليهم مشقة في ترك
السنن والمستحباب الا ترى انه ورد ايضا ملعون من بات وحده في بيت وملعون من سافر وحده ورد
ملعون من اكل زاده وحده مع ان هذه الاشياء امور مباحة لا يترتب على فعلها ولا تركها اثم ولا ثواب
ولا يدخل عليهم مشقة بسببها وليس الغرض منها الا تاديب الشيعة وتعليمهم وتكميلهم وبالجملة فما ذكره من هذا
الكلام ناقص العيار ساقط عن درجة الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الاذهان والافكار الخامس قوله
في الاكتفاء في تمام التعليل اه فانه مبني على ذلك الاساس الذي قد آل بما ذكرناه الى الاندراس الانطماس
وكان الواجب عليه بيان دلالة لفظ المشقة على الكراهة دلالة ظاهرة توجب صرف لفظ لا يحل عن
9 ظاهره ليتم له ما ادعاه ويبني عليه ما بناه وهو انما ادعى الاغماض عن كونها دعوى عارية عن الدليل

ايضا كون التعليل نوع اشعار وقد عرفت ما في دلالة هذه العبارة من ضعف الدلالة فان قوله نوع اشعار
يعني اشعارا ما ومنه هذا الموضع للتعليل كما صرح به اشعار قليل ثم ان قوله ان العلة مشتركة يعني بين التحريم
والكراهة ظاهر الرد عليه لانه متى كانت العلة وهي المشقة مشتركة بين التحريم والكراهة فلا تصلح لان تكون
قرينة صارفة لا يحل عن حقيقته التي هي التحريم كما عرفت لان القرينة التي توجب صرف اللفظ عن
حقيقته يجب ان يكون صريحة او ظاهرة فيما يوجب صرف ذلك اللفظ فيكون الواجب حينئذ هو ابقاء
لا يحل على معناه الحقيقي وهو التحريم لعدم المخرج له عنه ويجب حمل هذا المشترك كما زعمه على الحرمة التي هي
احد معنييه بزعمه ليطابق التعليل على المعلل وايضا فانه مناقض لما ادعاه هنا من اشتراك المشقة
بين التحريم والكراهة وما ذكره سابقا من ان دلالة على الكراهة انما هو بنوع اشعار يلزمه ان يكون
المعنى الآخر الذي هو التحريم هو المعنى الظاهر من لفظ المشقة ولا ريب ان الواجب حينئذ في مقام
الاستدلال كما لا يخفى على ما خاض تيار ذلك البحر الزلال هو الحمل على المعنى الظاهر دون المعنى الضعيف
البعيد القاصر وبذلك يظهر ما في بقية الكلام من العقود الظاهر كما لا يخفى على الطور لكل ناظر لا ابتنائه
على ذلك الاصل المتزعزع الاركان فيتزعزع بانهدام ما عليه من البنيان كما هو بحمد الله سبحانه ظاهر لثاقبي
الافكار والاذهان السادس قوله فيجود ورود مثل هذا الخبر فانه من ذلك القبيل الذي
ليس فيه الا مجرد التطويل مع خلوه عن الحجة والدليل فان دعواه الكراهة من الخبر الذي هو الاساس لهذا الكلام
والتطويل في المقام تحتاج له الاثبات بالدليل الصريح والبيان الفصيح ليصح له ان يرتب عليه امثال هذه
الدعاوى والا فمن يعجز عن الدعوى بمجرد الدعوى من غير حجة ولا برهان ونحن بحمد الله سبحانه قد اوضحنا لك
التحريم في المقام بالادلة التي لا يحوم حولها نقض ولا ابرام حسبما قرره العلماء الاعلام من القواعد المقررة

التنبيه بالادنى اي الاقل مناسبة على الاعلى اي الاكثر مناسبة وهو حجة اذا كان قطعيا كما في قطعية
العلية في الاصل كالاكرام في منع التافيف في قوله عز وجل ولا تقل لهما اف الآية وعدم تضييع
الاحسان والاساءة في الجزاء في قوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكون
العلة اشد مناسبة في الفرع واما اذا كان ظنيا فيدخل في باب القياس المنهي عنه كما يقال تكره حلوس
الصائم المجنوب في الماء لاجل ثبوت الكراهة للمراة الصائمة لعدم علم كون علة الكراهة للمراة هو
جذب الفرج الماء وحينئذ فمقتضى هذا التقرير يتوقف الحكم بالاولوية هنا على بيان العلة في المشقة
الحاصلة لها بالجمع بين اثنتين من اولادها وانها عبارة عن ماذا ثم بعد ذلك لا بد من القطع والجزم
بكونها هي العلة على الخصوص لا بالظن والتخمين والا لكان من قبيل القياس الذي عليه اتباع الوسواس الخناس
وانت خبير بان العلة هنا في المشقة غير معلومة لنا على اليقين كما في الآيتين المشار اليهما آنفا فلا
يتمشى الحكم بالاولوية على ان كلامه هذا اذا تاملته بعين التحقيق ونظرته بالنظر الدقيق وجدته ردا
على الامام عليه السلام وعبارته اجزاء اذ مورد اعتراضه هو تعليل عدم التحليل بالمشقة اعم من ان تكون المشقة
مستلزمة للتحريم او الكراهة فكانه قال لا يصلح ان يكون المشقة علة لعدم التحليل لانه يلزم بطريق
الاولوية حصول المشقة بنكاح الفاطمية مع غيرها وهذا محض الرد لكلامه عليه السلام اذ لا اختصاص له
بالقول بالتحريم كما ذهب اليه شيخنا بل ودونه الكراهة كما يقول به هو في هذا المقام فان الاولوية لو وجدت
وتمت لترتبت على كل من القولين بمعنى انه اذا حرم الجمع بين الاثنتين من ولدها عليهما حرم بطريق الاولى
الجمع بين واحدة منهم وبين غير الفاطمية وان كره الجمع بين الاثنتين من ولدها كره بطريق الاولى بين
10 واحدة وشامية فحاصل كلامه انه لا يجوز تعليل المنع في الجمع سواء كان على جهة التحريم او الكراهة

بالمشقة لما يلزم منه من اولوية التحريم او الكراهة في الفاطمية وغير الفاطمية وهذا محض الرد على الامام عليه السلم
ولكن نسبته في هذا المقام الى زلة القلم اولى من النسبة الى زلة القدم وهي غفلة عجيبة منه سلمه الله
وقوله مع ان الظاهر ان قائلا بالكراهة فانه رد عليه اذ لو كان مفهوم الاولوية محكي هنا لزم كراهة الجمع بين الفاطمية
وغيرها بطريق الاولوية على ان لفظ المشقة انما يستلزم الكراهة فلو كان كذلك لزم تعلق مفهوم
الاولوية المترتب على المشقة كما زعمه ان يكون الجمع بين الفاطمية وغيرها مكروها مع انه لم يصرح به احد
العاشر قوله ومع ذلك كله فدع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه يجب على حضرة هذا المقام ان يوليه من الثناء
التام والتبجيل والاعظام ما لا يحيط به الاقلام حيث هدانا الى ما كان مشغولا عنه مما هو اوضح واضح في
الرد عليه واظهر ظاهر في ضعف ما جنح اليه اذ لا يخفى على ذي مسكة من ارباب العقول ان الريبة انما هي في الجمع
بين الفاطميتين لا في عدم الجمع لان النص قد ورد بالمنع غاية الامر ان بعضا يتمسك به في التحريم واخر
يتأوله بالحمل على الكراهة فالجمع حينئذ دائر بين التحريم والكراهة فهو محل الريبة حينئذ واما عدم الجمع فلا
ريبة فيه بوجه بمقتضى الخبر الذي اورده ودع الجمع الذي يريبك الى عدم الجمع الذي لا يريبك ويؤيده تتمة الذي
ذكرنا ايضا لان احدا لا يقول ان ترك الجمع لا يجب واما الجمع فهو على ما اختاره من التحريم ظاهر واما على الكراهة
فكذلك وان كان اقل مرتبة لان ارتكاب المكروه عيب ولو في الجملة سيما بناء على ما قدمنا من انهم عليهم السلم
يعللون المكروهات بعلل منفرة للزجر عنها كالمحرمات وقد عرفت من كلام شيخنا المتقدم نقله في
صدر المسألة ما هو صريح فيما ذكرناه ونص فيما سطرناه والكلمة لله تعالى اجرى قلمه في هذا المجال من غير
اعطاء التأمل حقه في صحة او بطلان فلا فرق ما ذكره من الاشكال من الاخبار الامرة بالاحتياط زيادة
على هذا الخبر قولهم عليهم السلم ليس بناكب عن الصراط من عمل بالاحتياط وقولهم عليهم السلم احتط لدينك و

فيه خبر الزيادات من قبيل النكاح

وبخصوص النكاح قول الصادق عليه السلم في رواية شعيب الحداد هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون
الولد ونحن نحتاط فلا يزوجها وقوله عليه السلم في رواية العلاء بن سيابة المروية في الفقيه في امرأة
وكلت رجلا بان يزوجها ان النكاح احرى واحرى ان يحتاط فيه وهو فرج ومنه يكون الولد وقول النبي
صلى الله عليه واله في حديث مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابائه عليهم السلم لا تجامعوا في النكاح على الشبهة
وقفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وبذلك يظهر لك ان من افتى في
هذه المسألة بالحل خلافا على الخبر المذكور فهو متنكب عن الاحتياط تارك ناكب عن سواء الصراط فهذه وجوه
عشرة كاملة ترد ما ذكره هذا الفاضل ضاعفه كافلة والله سبحانه يعلم ان ليس الغرض من هذا الكلام في هذا
الباب سوى تحقيق حقيقة الحق والصواب وكشف نقاب الشك عن هذه المسألة والارتياب وحل هذه
المعضلة التي اشكلت على اذهان جملة من ذوي الالباب **تتمة مهمة** قد تحقق بما حققناه تحريم الجمع بين
الفاطميتين بالتحريم حوله شك ولا شبهة في البين لكن يبقى الكلام في ان التحريم هل يكون موجبا للبطلان
النكاح او انما يترتب عليه مجرد الاثم وان صح النكاح وعلى الاول فهل يختص الحكم بالثانية خاصة
فيبطل عقدها او يتخير في طلاق ايهما شاء ولم اقف على تصريح صريح لمن تكلم في هذه المسألة سوى ما
يفهم من كلام شيخنا العلامة ابي الحسن المنقول عنه انفا وتلميذه المحدث الصالح قدس سرهما المتقدم نقله في
صدر المسألة من امرهما بطلاق واحدة ومقتضاه صحة عقد الثانية وانه يتخير في امساك ايهما شاء الا ان
الوجه الثالث من الوجهين الاولين ما ينبغي الجزم ببطلانه لانه لو تم لجرى في نظائر هذه المسألة مما يأتي ذكره وهو
باطل نصا واجماعا ولما تشابه كلام شيخنا الشهيد الثاني قدس سره وانت خبير بان الظاهر ان هذه المسألة
من قبيل مسألة الجمع بين الاختين والجمع بين الزوجات الخمس فالكلام فيها يجري على حسب الكلام في المسألتين

ويخلي سبيل الاخرى وقال في رجل
تزوج خمسا في عقد واحدة
قال يخلي سبيل ايتهن شاء

المذكورتين حذو النعل بالنعل رجوع التحريم في الجميع الى الجمع لا الى عين الثانية كما في المحرمات النسبية
الا ان الكلام ولا سيما في مسألة الجمع بين الاختين لا يخلو من الاشكال ايضا بالنسبة الى اختلاف الادلة
ومخالفتها لكلام الاصحاب وتحقيق القول فيها ان يقال لا يخفى ان ظاهر الاصحاب رضوان الله عليهم الاتفاق
في المسألتين ... على بطلان عقد الاخيرة من الاختين او الخمس لو تأخر عقدها واما لو تزوج
الجميع من الاختين او الخمس في عقد واحد فالمشهور ايضا بطلان العقد من اصله وعلله شيخنا الشهيد
الثاني طاب ثراه في شرح الشرائع بان العقد على كل واحدة منهما محرم للعقد على الاخرى ونسبته
اليهما على السوية فلا يمكن الحكم بصحته فيهما للمحذور الجمع ولا في احدهما على التعيين لانه ترجيح من غير مرجح
ولا لغير معينة لان الحكم بالاباحة غير حقيقي فلا بد له من محل جوهري معين يقوم به لان المخير المعين في
حد ذاته لا وجود له واذا بطلت هذه الاقسام لزم الحكم بالبطلان فيهما ولان العقد عليهما
معا منهي عنه نهيا ناشيا من عدم صلاحية المعقود عليهما على الوجه المخصوص للنكاح وان كانت
صالحة لغير هذه الجهة والنهي على هذا الوجه تقتضي بطلان العقد وان لم يكن مطلق النهي موجبا للبطلان
في العقود انتهى وقيل في الاختين بصحة العقد وانه يتخير ايتهما شاء وعليه تدل صحيحة جميل المروية
في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل تزوج اختين في عقد واحد قال يمسك ايتهما شاء الا ان
الحكم الذي ظاهرهم الاتفاق عليه من بطلان عقد الاخت الثانية لو سبق عقد احديهما مما قد اختلفت
الاخبار فيه **فمنها** ما يدل على صحة عقد الثانية والتخيير في امساك ايتهما شاء كخبر ابي بكر
الحضرمي قال قلت لابي جعفر عليه السلم رجل نكح امرأة ثم اتى ارضا فنكح اختها وهو لا يعلم قال يمسك
ايتهما شاء ويخلي سبيل الاخرى وحملها الشيخ في التهذيبين بناء على الاجماع الذي تقدم نقله عنهم

عنهم في المسألة على انه اذا اراد امساك الاولى فليمسكها بالعقد الاول واذا اراد الثانية فليطلق
الاولى ثم يمسك الثانية بعقد مستأنف انتهى ولا يخفى بعده من سياق الخبر **ومنها** ما يدل على
ما ذهب اليه الاصحاب رضوان الله عليهم وهو موثقة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلم عن رجل تزوج
بالعراق امرأة ثم خرج الى الشام فتزوج امرأة اخرى فاذا هي اخت امرأته التي بالعراق قال يفرق بينه
وبين المرأة التي تزوجها بالشام ولا يقرب العراقية حتى تنقضي عدة الشامية وروى ثقة الاسلام
محمد بن يعقوب الكليني قدس سره في الكافي في الصحيح عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلم قال قضى امير المؤمنين
عليه السلم في اختين نكح احديهما رجل ثم طلقها وهي حبلى ثم خطب اختها فجمعهما قبل ان تضع اختها
المطلقة ولدها فامره بان يفارق الاخيرة حتى تضع اختها المطلقة ولدها ثم يخطبها ويصدقها
صداقا مرتين قال المحدث الكاشاني في الوافي بعد نقل هذه الرواية ما صورته بيان فجمعهما
كذا في اكثر النسخ والصواب فجامعها وربما يوجد في بعض النسخ فجمعها وفي الفقيه فنكحها وهو اوضح
وفيه فامره ان يطلقها الاخيرة وهو يشعر بصحة العقد على الاخيرة ويدل عليه ايضا ايجاب الصداق
مرتين الا ان يقال ذلك لمكان الوطي ثم ان صح العقد على الاخيرة فما الوجه في التفريق ثم الخطبة
وتثنية الصداق وان حمل يطلق على الاطلاق وحمل النكاح والجمع على الوطي وقيل بابطال
العقد على الاخيرة صح النسختان وزال الاشكال انتهى اقول وهذه الرواية كما ترى باختلاف
نقل النسختين المذكورين لها والاشكال المذكور على تقدير نقل الصدوق رضي الله عنه لا يمكن الاعتماد عليها
في ترجيح احد الطرفين واما الاخبار الواردة بالنسبة الى الزوجات الخمس فمنها ما رواه الكليني والاقدمان
ثقة الاسلام والصدوق عطر الله تعالى مرقديهما في الصحيح على رواية الصدوق عن محمد بن قيس قال سمعت ابا جعفر

علیه السلام یقول فی رجل کان تحته اربع نسوة فطلق واحدة ثم نکح اخری قبل ان تستکمل المطلقة العدة قال فلیلحقها باهلها حتی تستکمل المطلقة اجلها وتستقبل الاخری عدة اخری ولها صداقها ان کان دخل بها وان لم یکن دخل بها فله ماله ولا عدة علیها ثم ان شاء باهلها بعد انقضاء عدتها ان شاء ... ازوجوه وان شاء لم یزوجوه وروی المشایخ الثلثة نور الله مضاجعهم باسانیدهم عن عنبسة بن مصعب قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن رجل کانت له ثلث نسوة فتزوج علیهن امرأتین فی عقدة فدخل بواحدة منهما ثم مات قال ان کان دخل بالمرأة التی بدأ باسمها وذکرها عند عقدة النکاح فان نکاحها جائز ولها المیراث وعلیها العدة وان کان دخل بالمرأة التی سمیت وذکرت بعد ذکر المرأة الاولی فان نکاحها باطل ولا میراث لها وزاد فی روایة التهذیب ولها ما اخذت من الصداق بما استحل من فرجها اذا عرفت ذلک فاعلم ان ماذکره الاصحاب رضوان الله علیهم من بطلان العقد علی الثانیة فی الاختین والخامسة وبطلان العقد علی الجمیع لو وقع دفعة واحدة هو الموافق لمقتضی القواعد الشرعیة والضوابط المرعیة لانه قد کان الجمع فی النکاح محرما وفائدة التحریم انما ترجع الی بطلان النکاح کما عرفت من الاخبار وکلام الاصحاب لا الی مجرد الاثم وان صح النکاح کما ربما توهم فانه یتعین الحکم حینئذ ببطلان نکاح الاخیرة وبطلان العقد الواقع دفعة علی الجمیع لما ذکره شیخنا الشهید الثانی واختار القول الخبر الوارد فی المسئلة الا ماذکره فی التعلیل وحینئذ فلا الا ان صحیحة جمیل قد دلت علی صحة العقد الواقع دفعة علی الجمیع والتخییر للزوج فی اختیار ایهن شاء ورواية ابی بکر الحضرمی قد دلت علی ذلک فی المتاخر عقدها من الاختین والثانیة منهما معارضة بحسنة زرارة المتقدمة ویؤیدها الحسنة المذکورة صحیحة زرارة ایضا عن ابی جعفر علیه السلام

علیه السلام الواردة فی رجل تزوج امرأة ثم تزوج امها وهو لا یعلم انها امها فقال اذا علم انها امها فلا یقربها ولا یقرب البنت حتی تنقضی عدة الام فاذا انقضت عدة الام حل له نکاح الابنة الحدیث فان مسئلة الجمع بین الام والبنت من باب مسئلة الجمع بین الاختین والحکم فیهما واحد لتعلق التحریم بمجرد الجمع فی الجمیع وان الاولی غاية ما یعارض به ... ماعرفت من التعلیل الجاری علی مقتضی القواعد الشرعیة وظنی ان الروایتین المذکورتین قد خرجتا علی وجه اخر من تقیة ونحوها المخالفة مادلتا علیه لمقتضی الاصول ومن یؤید ذلک مادلت علیه روایة عنبسة فانها نظیر مادلت علیه صحیحة جمیل ولا سیما بالنسبة الی العقد علی الخمس دفعة فانها دلت علی انه یختار ایتهن شاء وروایة عنبسة دلت علی صحة العقد المتقدم فی الذکر خاصة وبطلان عقد المتاخرة وکون العقد فی الصحیحة المشار الیها علی الخمس دفعة وفی روایة عنبسة علی اثنتین وعلی الرابعة والخامسة خاصة لا یصلح وجها للفرق بین الخبرین ولا یوجب المغایرة بین الحکمین لان الکلام فی حصول الابطال للعقد وعدمه بضم الخامسة فی العقد سواء ضمت الی الاربع او الواحدة منهن ولا یخفی ان روایة محمد بن قیس وروایة عنبسة وصحیحة زرارة المذکورات اوفق بمقتضی الاصول من تینک الخبرین وبالجملة فالمسئلة لا تخلو من شوب الاشکال الموجب لسلوک جادة الاحتیاط علی کل حال وعلی ذلک تتفرع الفروع فی الجمع بین الفاطمیتین والاحتیاط عندی طلاق الثانیة من الاختین والفاطمیتین لو تأخر عقدها وان کان الاقرب بطلان العقد من اصله ولو لا الاحتیاط ایضا بطلان العقد علی الجمیع دفعة وان کان العمل بصحیحة جمیل لا یخلو من قرب واما ماذکره شیخنا المحدث الصالح ونقل ایضا عن شیخنا العلامة المتقدم ذکره فی التخییر فی اختیار ایتهما شاء وطلاق واحدة فنظر انه وقع فی غاية منها عن اعطاء التامل حقه فی المقام لانه یلزمها القول

تامل فی هذا الکلام

بمثل ذلک فی الاختین ولا اظنهما یلتزمانه لما عرفت من انه قبیل الله النصوص قد وردت فی مسئلة الجمع بین الاختین ومسئلة الجمع بین الام وابنتها والجمع بین الحسن ببطلان عقد المتاخرة وحمل مسئلة الجمع بین الفاطمیتین علی ذلک قیاس قلت قد عرفت ان الدلیل قد دل فی جمیع هذه المسائل علی تحریم الجمع ومقتضی تحریم الجمع کما قدمنا ذکره هو بطلان نکاح المتاخرة بل بطلان عقد الجمیع من اصله لو وقع علیهن دفعة غایة الامر ان الاخبار قد صرحت فی تلک هذه المسائل الثلث ونطقت به علی الخلاف فی بعض مواردها واما فی مسئلة الجمع بین الفاطمیتین فلم یرد فیها ذلک وخروج الاخبار فی المسائل الثلث مصرحة بالبطلان انما هو من حیث العلة المشار الیها کما لا یخفی علی من راجع روایات المسائل المذکورة وهی کثیرة لم نات علیها فی المقام والعلة المذکورة فی مسئلة الجمع بین الفاطمیتین موجودة ببعض الخبر المتقدم فیترتب علیها الحکم المذکور بغیر اشکال والله سبحانه العالم بحقیقة الحال هذا ما جری به القلم فی هذه الرسالة وخطر بالبال فی هذه العجالة علی تشویش من البال وتراکم من الاهوال الموجبة لاضطراب الفکر والخیال والله سبحانه اسأل ان یکون من الطالبین لتحقیق الحق والیقین من الاخوان المؤمنین وکتب الفقیر المذنب الکریم یوسف بن احمد بن ابراهیم ... لنفسه ولوالدیه ولاخوانه المؤمنین فی شهر ذی القعدة الحرام سنة ثمان وسبعین بعد المائة والالف فی کربلاء المعلی علی ساکنه افضل صلوات المصلی والحمد لله وحده وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین

وکتب من نسخة التی بخطه وفقنا سلمه الله تعالی فی اوقات الدرس

المذنب العاصی المرجو الغفران ربه الکریم ... یوم ... عفی عنه

... یوم ... شهر ... سنه ١١٧ ...

کلید بهشت بسم الله الرحمن الرحیم من تصانیف مولانا ملا ... ...

لا اله الا الله له الکبریاء والاسماء الحسنی ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء خداوندا زبان را از لاف ... ازگزاف ودل را از زنگ خلاف پاک وصاف گردان وخرد خرده دان را بتلقین کلمه توحید ذات کاملة الاوصاف خود سعادت اعتراف روزی فرما وآیینه ... را از کدورات اوهام جسمانی بانوار عقل ... شفاف وحقایق نما ساز ونکته گیران هوا وهوس را در هنگام شنیدن ودیدن سخنان ما بر سر انصاف آورده دست تعرض ایشان را از تعسف وتصرف بیجا کوتاه ومعاف دار انک فعال لما ترید وقادر علی ما تشاء بالنبی واله الهدی ومصابیح الدجی صلواتک علیه وعلیهم اجمعین فی الاخرة والاولی وبعد بر ضمیر منیر بالغ نظران حقیقت منظر پوشیده ومستور نیست که علت غائی وغایت اصلی در آفرینش بنی آدم که بمقتضای کریمه لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم خلاصه وخلاصه سایر موجودات است تحصیل معرفت ودریافت اثبات ما یجب علیه وبیان آنکه هر موجودی از موجودات را بحسب طبیعت اصلیه یا از روی ارادت غایتی رو بسوی شهرستان الکمال خود هست وبهر نحو وصورت که باشد دست از جستجو وجنبجو باز نداشته خود را بتکاپوی طبیعی یا شوقی یا ارادی بغایة الکمال خود میرساند وتا بنهایت قابلیت وقصارای استعداد خود حسب المقدور خود را از راه طلب باز نمیدارد چه هر نوعی از انواع موجودات را که بنظر امعان واستحسان ملاحظه نمایند دلیل اجتهاد بر میان زده کرم تکاپوی این ... وکیفما اتفق در می یابند مثلا جمیع انواع نباتات ومعادن بل بسایط ایضا سر کرم این معنی عظم گردیده البته خود را بمعراج الکمال خود میرساند مگر آنکه عائق ومانع خارجی رو نموده

انهارا از سیر و سلوک خود باز دارد و الا اگر رسیدن بهیچیک از غایت الکمال خود ممکن نیست نمی‌بینی
کیاه ضعیف را که بر سر راهی رسته است ساکن فی المثل هزار بار لگد بر سر خورده همان میروید و میبالد تا اینکه
خود را بمعراج الکمال خود برساند بلکه بسیار باشد که زحمت تشنگی و افتادن دیگر علاوه نیز
کرده و مع ذلک بقدر مقدور رتبه بجواری در زنده درخت نوع را میخواهد و در اوج خود
میکوشید تا بمقامی که از برای او قرار داده اند برسد و اکثر آنست که بمحض همین هم اکتفا نکرده
همچنانکه خود بکمال برسد تخمی هم از برای حفظ نوع که این هم کمال دیگر است برساند و همچنین
سایر انواع را اگر بچشم بصیرت و نظر حقیقت درآرند همه را در سلوک راه کمال مجد و ساعی
دیده سرگرم جستجو و مطلق العنان بادیه تکاپو می‌بینند پس بر طبق همین امور بر هر وجودی
از افراد انسانی لازم و متحتم است که خود را کمتر از نباتات و جمادات نداشته در تحصیل غایة
الکمال خود حسب المقدور کوشش و جنبش نماید تا از زمره اولئک کالانعام بل هم اضل
نباشد بلکه انسان اولی است بحلیه اجتهاد از سایر موجودات چرا که اگر نباتات بوده و بعدم الشعور
و که هر شریف انسان را با وجود مراتب قوای نباتیه و حیوانیه اختصاص بفضیلة فضل با تیاز
بجزئیت شعور حاصل است چه از جمیع موجودات اوست که عاقل هر مقصد کار و فاعل با اختیار است
و هیچیک از موجودات را الا بتحصیل کمال در مرقات صعود بمعراج الکمال مقدور نیست و بنا برین اکثر انهارا بواسطه عدم شعور یا تقصیر رو و معذور میدارند و انسان را
بهیچ وجه من الوجوه در تاخیر و تفویت کار معاف نمی‌شناسند پس بر همه واجب تر آنست که دست
طلب از دامن اجتهاد کوتاه ندارد و تا خود را بمعراج الکمال خود نرساند آرام نگیرد جاودانی

جاودانی را که خودش خته از یاد نشنیده حاصل کلام اینکه چون حال بر منوال بود بخاطر فاتر رسید
که در این باب حسب المقدور بتقصیر از خود راضی نشده رساله که مشتمل باشد بر اقل ما لابد منه نوع
انسان را در وصول بغایة الکمال بابین افتقار و احتیاج است بنویسد تا اینکه از خدا خواسته باشد شاید
طالبان راه نجات را مدد و سالکان منهاج فلاح را مستند باشد چه بالفعل رساله که متضمن آن معنی
بود و بعض مشتمل بر جمیع مسائل ضروریه بوده و از فضول و طول خالی باشد همچنانکه باید و شاید بنظر نرسیده
و بواسطه تعدد مدارسه جمیع کتب حکمیه بل کتب مطوله ایضا اکثر مردم دست طلب از تحصیل کمال باز
داشته حصول آن بغیر ضروری را از ظرف حوصله خود افزون و از قبضه مقدرت خود بیرون پنداشته
لهذا همگی تن بکسالت و جهالت طبیعت در داده تمام عمر شریف خود را ببطالت میگذرانند و رنج شقاوت
ابد را بر خود آسان ساخته حصول سعادت سرمدی را محض خیال محال میدانستند و اگر مقاله مختصر
و رساله کمتر در میان بوده باشد ممکن است که بواسطه اختصار ماخذ و سهولت اخذ تحصیل و اخذ آن
رغبت نموده شناسای راه نجات و جویای منهج فلاح باشند و بمقتضای ما لا یدرک کله لا یترک کله از
بغایة الغایات برسند و نتوانند رسید بار از اقل مراتب سعادت خود محروم و بی بهره نباشند انشاء الله تعالی
بنا بر این حسبة لله بنوشتن این رساله مبادرت بل جسارت نمود والله ولی التوفیق و این رساله
دو قسم است قسم اول مشتمل است بر مسائل متفرقه و مقدمات نافعه و فوائد جلیله که موقوف اثبات مطالب
این رساله بر آنها و قسم دوم مشتمل است بر جمیع مسائل ضروریه از مبدأ تا معاد چون این رساله را بعون الله
تعالی و حسن توفیقه اشتمال بر جمیع مسائل ضروریه در تحصیل سعادت انسان حاصل آمد و محض دانستن
و بکار بردن آن اگر خدا خواسته باشد توفیق حصول سعادت بل وصول بمعراج الکمال نیز ممکن بنا بر این

بکلید بهشت موسوم گردانید امید که خلایق قفل دل محبان و سالکان طریق محبت خود را با فتتاح الجنان
معرفت خود بگشاید و همگی را توفیق رفیق گرداند و دلیل راه نجات کرامت فرماید بحوله و قوته فانه لا حول
ولا قوة الا بالله **القسم الاول في بيان المسائل الضرورية الواجبة**
تقديمها في صدر الرسالة فصل في ان الواحد لا يمكن ان يصدر منه
الا الواحد مخفی نماند که اثبات این معنی یعنی بیان آنکه از واحد من جمیع الجهات صادر نتواند شد مگر واحد
موقوفست بر تقدیم مقدمه که بدیهیست نزد عقلا و آن اینست که بالضروره هر علتی که هست من حیث انه
علة او را بحسب اصل ذات یعنی بحسب جوهر ذات خصوصیتی و مناسبتی میباید باشد نسبت بمعلول
خود کرده که آن خصوصیت و مناسبت علة مخصصه صدور آن معلول شد از او نه معلول دیگر چرا که علت را
نسبت بمعلول خود کرده بحسب اصل ذات همچنین خصوصیتی و مناسبتی نبوده باشد بلکه نسبت او بمعلول خود
همچو نسبت او باشد بمعلولات سایر علل یعنی متساوی النسبة باشد بجمیع معلولات پس صدور آن معلول خاص
از او اولی نخواهد بود از صدور معلول دیگر و این یعنی صدور معلول خاص محال و مستلزم ترجیح بلا مرجح است بالبداهه پس معلوم شد
که هر علتی را نسبت بمعلول خود البته بحسب ذات خصوصیتی و مناسبتی هست و این خصوصیت که گفتیم بمنزله
ملکه صناعات است نسبت بصانع و صناعت کرده چه باعتبار ملکه هر صنعتی الصنعت از صانع الصنعت
صادر میشود و علت اختصاص هر صنعتی بصانع آن صناعت همین ملکات که در نفس صانع می‌باشد مثلا
باعتبار ملکه کتابت که در نفس کاتب میباشد کتابت از او صادر میشود نه صناعت دیگر که اگر ملکه مذکوره
نبودی نسبت او بکتابت و غیر کتابت یکسان بودی و هیچ چیز از او صادر نشدی نه کتابت و نه غیر کتابت
کما لا یخفی چون این مقدمه معلوم شد الحال میگوییم که اگر فرض کنیم که از فاعلی که واحد من جمیع الجهات بوجه باشد

باشد دو چیز صادر شود مثلا یکی الف و یکی دیگر با لا بدان فاعل را بحسب جوهر ذات بنا بر مقدمه مذکوره
خصوصیتی و مناسبتی با الف خواهد بود که باعتبار آن مناسبت الف از او صادر شده پس میگوییم که
فاعل مذکور که بحسب فرض مذکور علت باهم است آیا بمحض همین مناسبت ثانیه که با الف دارد
یعنی بمحض خصوصیتی که علت مخصصه صدور الف است علت با هم است یا نه چه بدون مناسبت
ثانیه چنانکه مذکور شد علیت و معلولیت بین الشیئین متحقق نمیتواند شد پس اگر یعنی آن مناسبت
که با الف دارد و علة مخصصه صدور الف است علت با نیز گردیده است این محال است بالبداهه چه
مناسبت و خصوصیت با یک امری خاص عین مناسبت با امر مباین آن نمیتواند بود بلکه مناسبت
با یک مباین مباینست یا مباین دیگر پس چون تواند بود که مناسبت با یک مباین عین نسبت و
مناسبت با مباین دیگر باشد و این یعنی فی الحقیقه از آن مقوله است که کسی بمحض ملکه کتابت شعر
تواند گفت یا بملکه شعر کتابت هم تواند کرد و همچنانکه این یعنی محالست بالضروره و آن نیز محالست
بالبداهه چه گفتیم که مناسبتی که علت را با معلول خود میباشد بمنزله ملکه صناعات و همچنانکه
بمحض ملکه صنعتی خاص مباشر صنعت دیگر نمیتوان شد همچنین بعین مناسبت با یک معلول خاصی
علت معلول دیگر نمیتوان بود پس معلوم شد که فاعل مذکور را بحسب جوهر ذات دو خصوصیت و دو حیثیت
که باید که با یک خصوصیت فاعل الف بوده باشد و بیک خصوصیت دیگر علت با تواند بود و هر گاه
او را دو خصوصیت بحسب اصل ذات بوده باشد نسبت بدو معلول کرده لابد فاعل مذکور واحد
من جمیع الجهات نخواهد بود البته بلکه ذات او مرکب خواهد بود از دو چیز و این خلاف فرض مذکور است
پس از این تقریر معلوم شد که از واحد من جمیع الجهات غیر صادر نمیتواند شد و هر گاه کثیر صادر نتواند

شواند شد بالضرورة یک امر صادر خواهد شد و هو المطلوب و ایضا اگر واحد من جمیع الجهات فاعل دو چیز بهم باشد مثل الف و با چنانکه گفتیم بالضرورة مناسبتی با الف خواهد داشت یعنی ذات او را خصوصیتی با الف خواهد بود که علت صدور الف باشد از و نه غیر الف و خصوصیتی که البته باید علت صدور الف باشد نه غیر الف پس غیر الف که با مثلا چون تواند از و صادر شد والا لازم می آید که با الف باشد و این محال است و ایضا لازم میاید که عین آنچه در نفس الامر علت مخصصه است از برای صدور الف نه غیر الف علت باشد از برای صدور غیر الف و اینمعنی مستلزم آنست که غیر مقتضی چیزی بلکه مانع چیزی بعینه مقتضی همان چیز باشد و این محال است پس معلوم شد که صدور کثیر از واحد محال است پس معلوم شد که از واحد من جمیع الجهات صادر نمیتواند شد مگر واحد و هو المطلوب و مخفی نماند که اگرچه مآل تقریرات مذکوره یکیست اما هر یک را شانیست لهذا بچند طریق بیان نموده تا اینکه هر کس را هر چه موافق تر و بهتر باشد اختیار نماید والله اعلم و بدانکه مراد ما از ین قول که البته مناسبت ذاتیه در میان علت و معلول میباید باشد آن نیست که میباید معلول از نوع یا از جنس علت باشد حاشا و کلا بلکه مراد ما اینست که هر علتی که هست قطع نظر از امور خارجه کرده می باید بالذات مقتضی معلول خود باشد نه غیر آن که اگر بالذات مقتضی آن نباشد پس بالضرورة علت آن معلول نخواهد بود چه محال است که یک امری مقتضی امری دیگر نباشد و معذلک علت آن باشد بنابراین صدور آن امر از و نه غیر او ترجیح بلا مرجح خواهد بود و هر گاه معلوم شد که مناسبت ذاتیه عبارتست از اقتضای ذات علت مر معلول خاص خود را معلوم میشود که هیچ علتی بمحض یک مناسبت ذاتیه علت دو چیز نمیتواند شد چه یک اقتضا نسبت بدو چیز

چیز نمیباشد و اقتضا الف مثلا محال است که عین اقتضا ب باشد کما لا یخفی و از ین تقریر غافل نباید بود که بسیار جلی و بدیهی است فتامل

فصل فی ابطال التسلسل

بدانکه در موضع خود بیان شده که خاصه کم موجود است مطلقا یعنی کم متصل که مقدار جسم است و خواه کم منفصل که عدد باشد اینکه هرگز بمرتبه و حدی نمیتواند رسید که قدری دیگر بر او نتوان افزود بلکه اینمعنی بدیهی است و هیچ احتیاج ببرهان ندارد چه هر که خوب تامل کند و از راه انصاف در آید میداند که هرگز مقدار موجود بحدی نمیتواند رسید که قدری دیگر اقلا بحسب فرض بر و نتوان افزود حتی اگر مقداری غیر متناهی یا عددی غیر متناهی فرض کنند باز بحسب فرض بر و میتوان افزود مثلا همین مقدار همان عدد را دو برابر فرض میتوان کرد که هر کدام مثل آن افزوده شود و اینمعنی بسیار ظاهر و جلی است و احتیاج ببرهان ندارد و چون این مقدمه معلوم شد اکنون بدانکه اگر فرض کنیم که مقداری یا عددی موجود در خارج غیر متناهی باشد چنانکه در کم متصل و سلسله علل فاعلیه یا قابلیه بحسب بادی الرای محتمل است بنابرین میباید که او را حدی و نهایتی نبوده باشد چون امر غیر متناهی همین معنی دارد که او را حدی و نهایتی نباشد والا متناهی خواهد بود بالضرورة نه غیر متناهی و این خلاف فرض مذکور است و چون معلوم شد که او را حدی و نهایتی نمیتواند بود و معلوم میشود که چیزی دیگر یعنی قدری و مقداری دیگر بر و نمیتوان افزود چه زیادتی مقداری بر مقداری دیگر اینمعنی دارد که آن مقدار اکثر را حدی و نهایتی بوده باشد که آن دیگر از آن حد و از آن مرتبه تجاوز کرده باشد حاصل کلام آنکه تجاوز مقداری بر مقداری فرع متناهی مقدار اقل است چه اگر مقدار اقل را نهایتی و حدی نبوده باشد تجاوز زیادتی بر آن معقول و متصور نیست کما لا یخفی پس ثابت شد که هر گاه مقداری یا عددی غیر متناهی باشد بر فرض محال چیزی دیگر بر آن نمیتوان افزود

و این محال است چرا که در مقدمه معلوم شد که امکان افزودن خاصه کم موجود است بما هو کم و عدد را یا مقداری غیر متناهی باشد لازم میاید که امری یافت شود در خارج بی خاصه خود و اینمعنی محالات بالبدیهه پس معلوم شد که وجود مقدار غیر متناهی خواه متصل و خواه منفصل محال است و هو المطلوب و مخفی نماند که از برای اثبات این مدعا طریقی بهتر از ین نمیتواند یافت شدن چه با وجود وضوح و ظهور مقدمات کمال اختصار نیز دارد و احتیاج بارتکاب تکلفات کثیره و بیانات طویله که در اثبات اینمعنی مرتکب شده اند نیست و مع ذلک امتناع غیر متناهی بودن کم مطلقا از ین تقریر ظاهر میشود و احتیاج نیست که از برای امتناع غیر متناهی بودن کم متصل برهانی علیحده تراشیم و از برای استحاله غیر متناهی بودن کم منفصل برهان تطبیق اختراع کنیم تا اینکه بنا بر عدم استقامت سلم و عدم مطابقه تطبیق با نفس الامر بر هر کدام بحث بسیار لازم آید و تمام همّ خود را صرف دفع آنها کنیم و مع هذه کلها مطالب مذکوره با بسر حد نصاب نرسد چنانکه در نزد اکثر متأخرین اینمعنی ظاهر است و ایضا مخفی نماند که از تقریر مذکور معلوم میشود که غیر متناهی بودن سلسله اعداد مطلقا محال است خواه مترتب باشند چنانکه در سلسله علل فاعلیه محتمل است و خواه غیر مترتب چنانکه در نفوس انسانیه متأخرین میگویند و پندارند که اینمعنی حق و مذهب قدمات ❊ یارب تو از ین تهمت نگاه دار

فصل فی اثبات الهیولی

الهیولی کل جوهر قابل للصورة

بدانکه هر جسمی که هست از اجسام خواه فلکی باشد و خواه عنصری مرکب است از دو جزء یکی را هیولی میگویند و یکی را صورت اما هیولی جوهری است که قوة قابلیت اجسام فی الحقیقه بواسطه اوست که اگر او نبودی قوة قابلیه در جسم نبودی بلکه بعضی امور را بواسطه قبول میکند و بعضی را بواسطه

الصورة کل شکل او نقش یعتبر الجوهر

بواسطه انضمام چیزی دیگر باو و اما صورت جوهریست در هیولی که او را صورت جسمیه میگویند بجهت آنکه جسمیت جسم بواسطه آن صورت میباشد چه جسم از غیر جسم بابعاد ثلثه یعنی طول و عرض و عمق متمیز میباشد و مقتضی ابعاد مذکوره همین صورتست بنابرین او را صورت جسمیه میگویند اما برهان برین دعوی که هر جسمی مرکب است از ین دو امر است از [illegible] نزاعی نیست در تحقیق که حقیقت جسم منحصر در هیولی نیست چه هیچکس شک در وجود صورت جسم که محسوس است نکرده است اما خلاف در اینکه آیا منحصر است در صورت مذکوره یعنی جسم صورت جسمیه تنهاست یا چیزی دیگر با او هست بعضی را اعتقاد اینست که جسم بما هو جسم بسیط و منحصر در صورت جسمیه است لیکن اینمعنی ممنوع است و نمیتواند که حقیقت جسم بما هو جسم بسیط بوده منحصر در صورت مذکوره باشد چه صورت جسمیه فاعل و مقتضی ابعاد ثلثه است و ابعاد مذکوره بنا بر آنکه عرضند محتاجند بمحلی که قابل آنها باشد و هرگاه جسم بما هو جسم بسیط و منحصر در صورت مذکوره باشد لازم میاید که فاعل شی قابل باشد مر همان شی را و اینمعنی مطلقا محال است یعنی نمیتواند بود که یک امر هم فاعل چیزی باشد و هم قابل چیزی خواه قابل همان چیز باشد که فعل اوست و خواه غیر آن چیز لیکن امتناع فعل و قبول نسبت بیک چیز اظهر است از آن دیگر و در ما نحن فیه همین معنی لازم میاید یعنی لازم میاید که ابعاد ثلثه قابل همان ابعاد باشد و اینمعنی ظاهر الاستحاله است چه محال است که دهنده چیزی پذیرنده و واجد عین ستاننده باشد و مع ذلک برهان بر امتناع آن قائم است و آن اینست که اگر یک امر بسیط هم فاعل باشد و هم قابل مطلقا چنانکه مذکور شد لابد هم قوة فعل و هم قوة قبول هر دو خواهد داشت چه بقوة فعلیه تنها قبول چیزی نمیتوان کرد و بمحض قوة

انفعال فاعل نمیتوان شد پس بالضروره این امر بسیط را هم قوهٔ فعل و هم قوهٔ انفعال خواهد بود و این
محالست چه لازم میاید که یک امر مستلزم دو امر باشد و اشاع اینمعنی مذکور شد و چون معلوم شد
که صورت جسمیه قابل ابعاد مذکوره نمیتواند بود پس ناچار یک امر دیگر در اجسام می باید باشد که قابل
ابعاد مذکوره تواند بود و ما از هیولی غیر از این نمی خواهیم مگر اینمعنی را پس معلوم شد که جسم با جسم بسیط
یعنی منحصر در صورت جسمیه نیست بلکه در تحقیق حقیقت جسم لابد است از وجود دو چیز که یکی
قابل باشد و یکی فاعل و هو المطلوب و مخفی نماند که بنابر تقریر مذکور اثبات هیولی در جمیع اجسام
میشود خواه عنصری باشند و خواه فلکی و لازم نیست که از برای اثبات اینمعنی در اجسام فلکیه دلیلی
دیگر اقامت کنیم چنانکه بعضی را بنابر سوء تقریر در اثبات هیولی احتیاج باینمعنی بهم رسیده کما لا یخفی

فصل فی التنبیه علی الماهیة و الوجود و انهما بدیهیتان مخفی نماند که باتفاق
کافهٔ عقلا اعم و اجلی مفهومات یعنی بدیهی ترین جمیع معلومات تصوریه دو امرند که اظهر از آنها هیچ
مفهومی دیگر نمیتواند یکی شیئی است که در لغت فارسی تعبیر از آن بچیز میکنند و یکی وجود است که از آن بزبان
فارسی هستی میگویند و این دو امر را از غایت بداهت همه کس میدانند و هیچکس از برای دانستن این دو
معنی محتاج بتعلیم نیست حتی اطفال نیز در اول حال با آنکه از کسی یاد گرفته باشند معنی این دو لفظ را میدانند
و در محاورات خود استعمال میکنند و همین دو معنی مبدا اند از برای تعلیم و تعلم اکثر امور بلکه جمیع امور نظریه
حتی آنکه برای ایجاب و سلب نیز مقدمند چه تصدیق باینمعنی بدیهی که هر شیئی یا موجود است یا نه موقوفست بر
دانستن شیئی بودن و وجود یعنی چیز و هستی چیزی و هیچکس را خلافی درین نیست تا اینکه احتیاج با اطناب در
مقال باشد و جمیع عقلا متفقند در اینکه این دو امر مقدمند بر جمیع امور بدیهیه بلا خلاف در اینمعنی واقع

واقع شده که ازین دو امر کدام یک مقدمند بر آن دیگر بعضی گفته اند که شیئی مقدم است و بعضی گفته اند
که وجود اظهر و اقدم است و اگر ما خواهیم که تحقیق اینمعنی کنیم باید که اولا ملاحظه کنیم و ببینیم
که کدام یک ازین دو امر اصل است و کدام یک فرع چه هر کدام که اصل باشد البته مقدم خواهد بود
بر آن دیگر چرا که تقدم فرع بر اصل معقول نیست و بدانکه ما هرگاه ملاحظه [illegible] دو امر میکنیم آن امری را
که در لغت فارسی و عربی تعبیر از آن بچیز و ماهیت کرده اند باصلیت اولی می یابیم از آن دیگر چرا
که همه کس میگویند که فلان چیز هست و فلان چیز نیست و این قول را که متضمن اصلیت ماهیت
و فرعیت وجود است جمیع عقلا معقول میدانند و هرگز هیچکس خلاف نکرده است و صحت این قول را
و معقول ندانسته است خلاف این قول را مثل اینکه گویند که فلان هستی چیز است یا نه و همچنانکه
در صحت قول اول خلافی نیست در عدم صحت قول ثانی نیز شکی واقع نمیتواند شد کما لا یخفی و هرگاه
معلوم شد که قول اول معقولست نه قول ثانی معلوم میشود که شیئی باصلیت اولی است از وجود
پس ثابت شد که ازین دو امر شیئی اصل است و وجود فرع آن و صفت آن و الا بایستی که قول ثانی
معقول باشد چنانکه مذکور شد و حال آنکه معقول نیست بالاتفاق پس باید که اصلیت ماهیت
و شیئی را باشد و هرگاه ماهیت اصل باشد تقدم بحسب رتبه نیز او را خواهد بود نه وجود او را و مخفی
نماند که از برای اثبات این مدعا بیانات دیگر بسیار است لیکن این مختصر را همین قدر که مذکور شد
کافیست چه ما درین مختصر اقل ما لا بد هر چیز را بیان میکنیم و از فضول و طول کلام مجتنب و محترزیم
و بدانکه بنابر اصلیت ماهیت و فرعیت وجود است که در جمیع قضایا و اقوال خواه صادقه و
خواه غیر صادقه ماهیت موضوع و وجود محمول واقع شده و میشود پس ازین تقریر معلوم شد که مفهوم

مراد ما از جمیع قضایا درین موضع جمیع قضایا است که
موضوع و محمول دارند [illegible] ماهیت و وجود باشد
چه در جمیع این نوع قضایا البته ماهیت
موضوع و وجود محمول [illegible]
[illegible]

موجود اعم از سایر مفهومات است و اصل درین مفهوم ماهیت است نه وجود چون اینمعنی دانسته
شد اکنون شروع کنیم در تقسیم این مفهوم بقسمتی که اولا منقسم میشود بآن یعنی بیان کنیم اقسام
اولیه را بحسب غرض خود درین مقاله بحوله و قوته

فصل فی تقسیم الموجود بحسب بادی النظر
مخفی نماند که موجود یعنی مفهوم موجود منقسم میشود بحسب بادی النظر بدو قسم یکی واجب الوجود تعالی شانه
و یکی ممکن الوجود چه طبیعت موجود یا موجودیست که در وجود خارجی بودن محتاجست بغیر خود
یا محتاج نیست بغیر خود اگر در موجودیت خود محتاجست بغیر آنرا ممکن الوجود و موجود بالقوه میگویند
و اگر در وجود خارجی محتاج بغیر نیست آنرا واجب الوجود و موجود بالفعل میگویند پس معلوم شد که
بحسب قسمت اولیه طبیعت موجود دو قسم محض میتواند داشت یکی واجب الوجود که در وجود خود
محتاج بغیر نیست و یکی دیگر ممکن الوجود که محتاجست بغیر و هیچ احتمال دیگر بحسب عقل باقی نمیماند و
بنابرین تقریر میدانم که در اثبات واجب الوجود تعالی شانه هیچ احتیاج بنفی اولویهٔ ذاتیه چنانکه
مشهورات نیست چه ما از وجوب وجود همین معنی میخواهیم که در موجود بودن محتاج بغیر خود
نباشد و همین که اینمعنی ثابت شد واجب الوجود نیز ثابت میشود بالضروره و اگر کسی از روی جدل
گوید که شاید چیزی بسبب اولویهٔ ذاتیه تنها موجود شود جواب میگوییم که ما را مضایقه در لفظ
نیست معنی وجوب وجود را شما اولویهٔ وجود نام کرده اید و ما را غرض از اثبات واجب بیش
ازین نیست که اثبات موجودی کنیم که در موجودیت خود محتاج بغیر خود نباشد و همین که شما
اعتراف بوجود موجودی که در وجود خود محتاج بغیر خود نباشد کردید مدعای ما ثابت میشود که
شما اینمعنی را اولویهٔ ذاتیه نام گذارید یا ما را درین چه مضایقه که لا مشاحة فی الاصطلاح غرض که اگر

اگر از نظر انصاف ملاحظه نمایند حال برینمنوال است که مذکور شد و هیچ احتیاج بنفی اولویهٔ ذاتیه
نیست و هر چه درین برابر گویند محض جدال و عنادات کما لا یخفی و مخفی نماند که اینکه گفتیم
که طبیعت موجود بحسب بادی الرای منقسم میشود بدو قسم غرض اینست که در نفس الامر طبیعت
موجود یعنی مشهور در میان واجب الوجود تعالی شانه و ممکن الوجود مشترک نمیتواند بود مگر بحسب لفظ
تنها چه بحسب تحقیق اشتراک معنوی واجب الوجود با ممکن الوجود در هیچ وصفی از اوصاف حتی در مفهوم
موجود هم ممکن نیست چنانکه عنقریب بیان و برهان اینمعنی مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی
لهذا گفتیم که بحسب بادی الرای منقسم میشود و الا در نفس الامر حال برینمنوال نیست لیکن بواسطهٔ سهولت
تعلیم و ضیق عبارت در مبادی بیانات اطلاق لفظ موجود بر واجب الوجود کرده ناچار او را داخل
تحت سایر مفهومات مشهوره نیز در میاورند استعارة و مجازا لا حقیقة و تحقیقا تا اینکه رفته
رفته در ضمن بیانات دیگر حقیقت حال کماینبغی و یلیق مبین و مبرهن تواند شد و اگر اولا در اثبات
این مطلب بلکه در اکثر مطالب برهانیه براین اسلوب عمل نکنیم کار بسیار دشوار شود از عهدهٔ
اثبات هیچ مدعایی بیرون نخواهیم آمد چه تعلیم و تعلم امور نظریه و مسایل غامضه بدون این
اسلوب مرغوب ممکن و میسر نیست کما لا یخفی علی ذی الطبع السلیم و الله اعلم

فصل فی بیان تقسیم آخر للموجود
بدانکه معنی حال و محل اعرف و اشهر از آنست که محتاج باشد به بیان لیکن معنی
موضوع مختلفست و چند معنی میتواند داشت و مراد ما درین مقام موضوع عبارتست از محلیت
که از انضمام او با آنچه در او حالست نوعی طبیعی بهم نرسد مثل جسم نسبت بسواد و بیاض که کرده
چه جسم بواسطهٔ حلول سواد یا بیاض در او نوع دیگر نمیشود بلکه همان نوع میباشد که بود

[illegible] ممکن الوجود بمحض اولویت ذاتیه موجود
تواند شد [illegible] در وجود خارجی محتاج
بغیر خود [illegible]
ممکن الوجود و واجب الوجود [illegible]
واجب الوجود [illegible] محتاج
[illegible]
[illegible]

چون این مقدمه دانسته شد اکنون بدانکه هر موجودی که هست یا در موضوع میباشد یا نه و هر موجودی
که در وجود خارجی البته در اجسام ~~یافت میشوند مثل جسم نمیتوانند~~ موضوع باشد انرا
باصطلاح حکما عرض میگویند چون الوان و روایح و طعوم که البته در اجسام یافت میشوند و بدون
جسم موجود نمیتوانند بود و ان موجودی که در وجود خارجی محتاج بموضوع نیست انرا جوهر میگویند
چون عقل و نفس و جسم و مانند اینها پس ازین تقریر معلوم شد که موجود همین دو قسم میتواند بود و بس
و قسم دیگر معقول و متصور نیست چه قسمت مذکوره از ایجاب و سلب حاصل شده کما لایخفی **فصل**
فی ان کل حادث مسبوق بمادة و مدة بدانکه هر حادثی البته مسبوق است بماده و مدت
یعنی البته بعد از ماده و زمانیست اما اینکه مسبوق است بزمان خود ظاهر است و احتیاج ببیان و برهان
ندارد چه حادث همین معنی دارد که بعد از زمانی باشد والا حادث نخواهد بود و اما اینکه مسبوق است
بماده بجهت اینست که اگر در وجود خود محتاج نباشد بماده بالضروره مستغنی خواهد بود از ماده و هر چه
مستغنی باشد از ماده البته مجردات و هر مجردی که باشد اگر معلول واجب الوجود تعالی شانه نباشد معلول
عقلی از عقول خواهد بود چنانکه عنقریب مذکور میشود انشاء الله تعالی و بر هر تقدیر حادث نخواهد بود
و این خلاف فرض ماست پس معلوم شد که حادث نمیتواند مستغنی بود از ماده بلکه البته میباید
محتاج باشد بماده پس ثابت شد که هر حادثی البته مسبوق است بماده و مده و هذا هو المطلوب
فصل فی ان هیولی الاجسام الفلکیة متعددة بحسبها و ان هیولی العناصر
واحدة بالشخص و مخالفة بالنوع مع المواد الفلکیة سابقا بحسب برهان معلوم شد
که جمیع اجسام خواه عنصری و خواه فلکی مرکبند از هیولی و صورت اکنون معلوم باید که مجموع اجسام

اجسام عنصریه را یک هیولی است لیکن هر یک از اجسام فلکیه را هیولائی علیحده است یعنی هر فلکی را
هیولائی دیگر است که مخالف بالنوع است با هیولای فلک دیگر اما دلیل بر اینکه مجموع اجسام عنصریه را
یک هیولی است وقوع کون و فساد است در میانه انها چه همه کس را علم الیقین حاصل است که هر یک از
انها منقلب میشوند یا میتوانند شد بیکدیگر با واسطه یا بی واسطه مثلا معلوم است که اب هوا میشود
و اگر هیولای هر دو یکی نبودی معقول نبودی که گویند اب هوا شده است چرا که صورت ابی خود معدوم
میشود و باقی نمیماند در حالت هوائی و اگر هیولی نیز مشترک و باقی نبوده باشد هر اینه بالکلیه
معدوم محض خواهد بود و هوا از اساس از کتم عدم موجود شده و معقول نبودی که گویند اب مذکور
هوا شده است و حال انکه همه کس میدانند که همان اب هوا شده است و برین قیاس باید نمود حال
سایر عناصر را پس معلوم شد که هیولای عناصر واحد بالشخص است و هو المطلوب و اما دلیل بر انکه
هیولای هر فلکی علیحده و نوع دیگر است اینست که اگر هیولای مجموع افلاک یکی باشد لازم میاید
که مجموع افلاک واحد بالنوع بلکه واحد بالشخص باشند بیک هیولی بیش از یک صورت شخصی
قبول نمیتواند کرد چه جای صور متخالفه بالنوع و ظاهر است که مجموع افلاک یک متشخص بلکه یک نوع
نیز نیستند چنانکه در موضع خود ثابت شده پس هیولای انها نیز متعدد و مخالف بالنوع باشند با
یکدیگر و اگر کسی گوید که شاید هیولای مجموع افلاک یکی بود اختلاف نوع صور بواسطه علل متعدده
باشد جواب میگوئیم که مادام که مواد مختلفه در خارج نباشند وجود صور متعدده بمحض علل متعدده
ممکن نیست چه وجود صور مادیه مختلفه موقوفست بوجود مواد مختلفه بواسطه اینکه تا قوت پذیرائی
مختلفه و متعدده نباشد هر چند علل متعدده متخالف باشند در هیولای واحده صور مختلفه حاصل نمیتواند

شد چرا که صورتهای مادیه مختلفه باختلاف در ماده که بحسب وضع باشد پیشتر محتاجند بفواعل متعدده
مختلفه چه اگر اختلاف در ماده واحده متحقق باشد چنانکه در عناصر است حدوث صور مختلفه
از فاعل واحد نیز ممکن است بر خلاف انکه هیچ اختلافی در ماده نبوده قوت پذیرائی یکی باشد
در ینصورت هر چند فاعل متعدد باشد چون قوت پذیرائی قابل یکیست بیش از یک صورت
حاصل نمیتواند شد بلکه اگر چندین ماده را نیز یک استعداد باشد یک صورت متحد بالنوع حاصل میتواند
شد چه جای انکه یک ماده شخصیه بوده هیچ اختلافی درو نبوده باشد چنانکه بحسب فرض ما گویا است
حاصل کلام انکه هر صورتی خاص ماده خاص میخواهد تا موجود تواند شد و الا وجود هر نوعی صورتی
یا هر شخص صورتی در قسم ماده که بوده باشد ممکن خواهد بود و این محالست بالضروره پس معلوم شد
که اختلاف نوعی صور فلکیه بواسطه تعدد علل فاعلیه تنها نمیتواند بود بلکه میباید علل قابلیه
نیز متعدد باشند یا بالذات یا بالعرض و چون در موضع خود ظاهر شده است که اختلاف بالعرض
نمیتواند داشت چنانکه در عناصر است پس میباید که مواد بالذات متعدد باشند تا انکه صور
متنوعه تواند بهم رسید و هو المطلوب و ایضا دلیل برین مدعا یعنی بر تعدد مواد فلکیه
اینست که اگر ماده مجموع افلاک یکی بودی هر اینه ازین جهت که هیولای مجموع یکیست کون و فساد
در انها نیز ممکن بودی چنانکه در عناصر ممکن است و اینمعنی در فلکیات متصور نیست چه کون و فساد
مستلزم حرکت مستقیمه است پس اگر وحدت در ماده افلاک ممکن بودی بایستی که فرض ان ممتنع
محال نباشد و حال انکه محال لازم میاید که ان حرکت مستقیمه است در افلاک پس فرض اول محال
باشد چه هر چه مستلزم محال باشد محالست بالضروره پس ازین تقریر معلوم شد که هیولای افلاک

افلاک البته متعدد است نه واحد و این دلیل که مذکور شد اقوی از دلیل سابق است بلکه عمده و معول علیه
درین مطلوب اینست نه ان لیکن چون مشتمل بود بر فواید دیگر لهذا ذکر نمود و هو المحمود فی کل فعاله و
اما دلیل بر اینکه هیولای اجسام عنصریه که واحد بالتشخص است مخالف بالنوع است با هیولای افلاک انست
که اگر از نوع هیولای افلاک بودی بایستی که صور عناصر نیز صور فلکی باشند و بنابرین زمین اسمان بودی
و دور ازین قول از عقل بقدر دوری زمین است از اسمان پس ازین تقریرات معلوم شد که هیولای هر یک
از افلاک علیحده است اما هیولای عناصر واحد بالتشخص و مغایر بالنوع است با مواد فلکیه کما لایخفی و
الله اعلم و احکم **القسم الثانی من هذا الکتاب فی بیان المسائل الفرق**
الاعتقادیه **فصل** فی اثبات مبدأ المبادی و علة العلل عز و جل
بدان وفقک الله تعالی که هیچ شکی نیست در وجود موجود ما چه همه کس میدانند که موجودی در عالم هست
پس این موجودی که هست یا در وجود خود مستغنیست از غیر خود یعنی بنفس ذات خود موجود است
یا انکه محتاج است در وجود خود بغیر خود اگر این موجود بنفس ذات خود موجود است فقد ثبت المطلوب
چرا که مراد ما از واجب الوجود موجودیست که در وجود خود محتاج بغیر خود نبوده باشد و اگر این موجود
در وجود خود محتاج بغیری بوده باشد نقل کلام در ان غیر میکنیم اگر ان غیر واجب الوجود است مطلوب ثابت
میشود و اگر ان هم ممکن الوجود است محتاج خواهد بود بغیر خود و همچنین الی غیر النهایة و چون در مقدمه
ثابت شده است که وجود غیر متناهی بالفعل محالست پس لابد میباید که سلسله علل منتهی شود بعلتی
که علت اصلا نداشته باشد و هو الواجب تعالی شانه العزیز و ایضا چون طبیعت ممکن بما هو
ممکن مقتضی وجود نیست بالقوه محض است و هیچ بالقوه محضی بخودی خود موجود نمیتواند شد چه

معنی موجود بالقوه چنانکه گفتیم آنست که خود بخود موجود شواند بود مثل آنکه نان بالقوه است
وبخودی خود نان نمیتواند شد واگر بالقوه بخودی خود موجود توانستی شد بالقوه نبودی بلکه بالفعل
بودی واینمعنی بدیهیست پس اگر موجود منحصر باشد در ممکن الوجود بر فرض محال چون طبیعت ممکن
که بالقوه است خود بخود موجود نمیتواند شد بالضروره محتاج خواهد بود بطبیعتی دیگر غیر طبیعت
خود وطبیعت غیر ممکن لابد طبیعتی خواهد بود غیر ممکن وطبیعت غیر ممکن واجبست بالضروره
وهو المطلوب **وبعبارة اخری اخصر منها** چون طبیعت ممکن با هو ممکن مقتضی وجود
خود نیست هرگاه موجود باشد بالضروره بسبب امری دیگر خواهد بود غیر آن طبیعت وآن امری
که غیر طبیعت ممکن باشد واجبست بالبدیهه مخفی نماند که در مقام اثبات واجب الوجود تعالی
وتقدس همین قدر که مذکور شد کافیست وسایر صفات وخصوصیات واجب الوجود تعالی
شانه در ضمن ذکر خواص واجب تعالی شانه عنقریب مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی **فصل** فی
نفی شریکه تعالی وسایر صفاته السلبیة وما یتعلق بهذا المرام مخفی نماند
که جمهور علماء وتنافرین در باب توحید واجب الوجود تعالی شانه یعنی نفی شریک وسایر صفاتی
که مشهور است بصفات سلبیه طرق متعدده ووجوه مختلفه ایراد نموده اند واز برای هر یک از این
مطالب مثل شریک نداشتن واجب الوجود تعالی شانه وجسم نبودن او دلیلی جداگانه ذکر کرده اند
چنانچه بر ناظرین کتب ایشان اینمعنی ظاهر است لیکن مارا بعون الله وحسن توفیقه از برای اثبات
... طریقه ایست در نهایت اختصار ومحکم وخوبی که از اصول ابرهنه متوره استخراج
شده است وبمحض همان طریقه جمیع مطالب مبرهن وثابت میشود بدوره اینکه از برای

برای هر یک دلیلی جداگانه باید گفت در بیان علیحده اقامت باید نمود چنانکه چنانچه اخرین کرده اند واثبات
این دعوی موقوفست بر مقدمه وآن اینست که گوییم مفهوم موجود با هو موجود مساوی الصدق است
با مفهوم ممکن یعنی هرچه موجود باینمعنی است البته ممکن الوجود است بجهت آنکه معنی موجود باینمعنی
چیزیست صاحب وجود مثل مفهوم ابیض که معنی او چیزیست صاحب بیاض وهر چه اتصاف بوجود
باین نحو داشته باشد یعنی چیزی بوده باشد صاحب وجود البته وجود مغایر ذاتش خواهد بود تا
اتصاف وحمل معقول باشد چراکه حمل شیء بر نفس معقول نیست البته دو چیز میباید باشد تا حمل
متحقق تواند شد وهرگاه وجود چیزی غیر ذات آنچیز باشد علت خواهد خواست بجهت آنکه اگر
ذات وذاته چیزی نبوده باشد ناچار علت خواهد داشت چنانکه در موضع خود ثابت شده است
وعلت آن یا همان ذاتست یا غیر آن ذات واگر علت همان ذات بوده باشد لازم میاید که شیء
علت نفس خود بوده باشد واین محالست پس میباید که علتش غیر آن ذات بوده باشد وممکن الوجود
همین معنی دارد چه ممکن آنست که در وجود خود محتاج باشد بغیر وهو المطلوب چون اینمقدمه دانسته
شد معلوم میشود که مفهوم موجود بمعنی مشهور مساویست با مفهوم ممکن پس هر چه موجود باینمعنی بوده
باشد البته ممکن الوجود خواهد بود پس واجب الوجود تعالی شانه العزیز داخل در تحت این مفهوم
نخواهد بود بلکه موجود بوجود اشرف انسب خواهد بود واتصاف او بوجود نه ازین مقوله
خواهد بود والا لازم میاید که ممکن الوجود باشد واین محالست وهرگاه ثابت شد که واجب الوجود
تعالی شانه خارج ازین مفهوم است بالضروره ثابت میشود که متعدد وجوهر وعرض وسایر ... نیست
چه مجموع امور مذکوره صفات موجودند بمعنی مشهور وهر چه موجود باینمعنی نباشد هیچ یک

ازینها نخواهد بود بالضروره بلکه بنابراین اتصاف واجب الوجود بهیچ چیز ممکن معقول نخواهد بود
چراکه هر صفتی که هست صفت موجود بمعنی مشهور است چه موجود منقسم میشود بجوهر وعرض و
همچنین وحدت وکثرت وسایر امور عامه را نیز برین قیاس باید نمود پس ازین تقریر روشن ومبرهن
شد که واجب الوجود تعالی شانه اتصاف بهیچ امری از امور ممکن نیست چه هر چه هست صفت موجود
بمعنی مذکور است واو تعالی شانه خارجست ازین مفهوم کما عرفت پس معلوم شد که واجب الوجود تعالی شانه
همچنانکه کثیر بمعنی مشهور نیست واحد بمعنی مشهور نیست چه واحد بمعنی مشهور وحدت عددی دارد
یعنی وحدتش غیر ذاتست ووحدت واجب الوجود بالاتفاق وحدت عددی نیست بلکه وحدتش
عین ذاتست واینهمه که مذکور شد از برای اینست که داخل در تحت مفهوم موجود بمعنی مشهور نیست
که اگر بودی چنین نبودی ووحدتش غیر ذات بودی کما لایخفی وحاصل کلام آنکه از برای نفی شریک ونفی
سایر صفات سلبیه بلکه از برای معرفت واجب الوجود تعالی شانه هیچ طریقه ازین که مذکور شد
نیست چه مجموع آنها بمحض همین ثابت ومبرهن میشود چنانچه هیچ اشتباهی نمیماند بشرط آنکه انصاف
حکم باشد واز فواید تحقیق مذکور اینست که حضرت واجب الوجود تعالی شانه داخل در تحت هیچ
علمی از علوم نیست ونمیتواند بود حتی در علم الهی چنانکه مشهور است داخل نمیتواند بود چه موضوع
علم الهی چنانکه مقرر شده است مفهوم موجود بمعنی مشهور است واز تقریر گذشته معلوم شد که واجب الوجود
تعالی شانه خارجست ازینمفهوم پس چون داخل در علم الهی تواند بود وبطلت نهایت آنچه در علم الهی مطلب تواند
شد ومیشود اثبات اوست تعالی شانه چه درین علم گفته میشود که غیر ممکن در نفس الامر میباید باشد
تا اینکه ممکن الوجود موجود تواند شد چنانکه در فصل سابق مذکور شد اما زیاده برین هیچ چیز معلوم

معلوم نمیتواند شد چراکه بالاتر از علم الهی علمی دیگر نیست تا زیاده برین تحصیل توان کرد لهذا جمیع
علماء وعقلاء بلکه کافه انبیا علیهم السلام در باب معرفت واجب الوجود تعالی شانه اعتراف بعجز وقصور
کرده اند واگرچه بحسب ظاهر بعضی صفات از برای او تعالی شانه اثبات کرده اند اما افزوده اند
که غایت معرفت او تعالی شانه منزه داشتن اوست از جمیع صفات وسمات ورسوم وحدود و
تصریح کرده اند که واجب الوجود تعالی شانه ذاتیست فقط که علت جمیع اوصاف وصفات است
چنانچه از احادیث ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین اینمعنی ظاهر است وحق اینست که ایزد تعالی را
بیش ازین نمیتوان شناخت که نمیتوان شناخت وغایت معرفت همین است هر که اینقدر
فهمیده است بسیار خوب فهمیده است رحمت بر انصاف وادراکش باد **فصل** فی نفی
الترکیب عنه تعالی شانه باید دانست که مرکب بودن واجب الوجود تعالی شانه
مطلقا محالست خواه از اجزاء عقلیه محموله مثل جنس وفصل بوده باشد وخواه ترکیب او از
اجزاء خارجیه غیر محموله باشد مثل ماده وصورت بجهت آنکه جزء شیء خواه خارجی بوده باشد وخواه عقلی
تقدم دارد بر کل یا بالزمان یا بالذات وبر هر تقدیر اینمعنی واجب الوجود را روا نیست چه واجب الوجود
تعالی شانه چون علت جمیع اشیاست مقدمست بر کل اشیا وایضا اگر واجب الوجود تعالی شانه
مرکب بوده باشد از اجزاء لازم میاید که ممکن الوجود باشد بجهت آنکه کل در وجود خارجی محتاجست
بجزء خود که اگر جزء نباشد کل هم نخواهد بود مثل اینکه اگر سرکه وعسل نباشد سکنجبین نخواهد
بود واگر حیوان وناطق نباشند انسان نخواهد بود مثال اول از برای اجزاء خارجیه است ومثال
دوم از برای اجزاء محموله عقلیه وهر چه در وجود خود محتاج باشد بغیر واجب الوجود نیست پس اگر

واجب الوجود تعالی شأنه مرکب باشد از اجزاء ممکن الوجود خواهد بود بالضروره و این محالست پس ثابت شد
که بسیط الذات باشد من جمیع الجهات تا واجب الوجود تواند بودن هو المطلوب و مخفی نماند که تعجب عارف
و مشهور ایراد این فصل نمود و الا بنابر تحقیقی که در فصل سابق مذکور شد هیچ احتیاج باینها نیست
چه ترکیب و بساطت هر دو وصف موجودند با هو موجود و حال آنکه واجب الوجود تعالی شأنه
داخل درین مفهوم نیست چنانکه گفتیم پس مرکب نباشد بالضروره بلکه همچنانکه مرکب بمعنی مشهور نخواهد
بود بسیط بمعنی مذکور نیز نخواهد بود کما لا یخفی **فصل فی بیان صفاته الثبوتیه**
و ما یتعلق بهذا المطلب مخفی نماند که علما را در باب اتصاف واجب الوجود بصفاتی که
مشهورند بصفات ثبوتیه مذاهب مختلفه است بعضی را اعتقاد اینست که صفات مذکوره مثل وجود
و علم و قدرت همگی زاید اند بر ذات پاک تعالی شأنه یعنی غیر ذات اویند و این مذهب بسیار قبیح
و شنیع است چه بنابرین حال از دو احتمال بیرون نیست یا اینست که واجب الوجود تعالی شأنه مجموع ذات
و صفات است یا نه بلکه واجب الوجود همین ذات تنهاست و صفات مذکوره خارجند از وجوب وجود و
هیچ دخل در تحقق حقیقت وجوب وجود ندارد پس اگر واجب الوجود عبارتست از مجموع ذات و صفات
باشد ترکیب در ذات پاک او که واحد من جمیع الجهاتست لازم میاید و امتناع اینمعنی معلوم شد و اگر واجب
الوجود همین ذات تنها بوده باشد و آنها همگی خارج و غیر دخیل لازم میاید که واجب الوجود در وجود و سایر
صفات و کمالات ضروریه خود محتاج باشد بغیر ذات خود و اینمعنی منافات بعلو شان وجوب وجود
دارد چه استکمال واجب الوجود بغیر محالست پس معلوم شد که صفات مذکوره اصلا زاید بر ذات مقدس نتوانند
بود لهذا بعضی دیگر از علما بلکه اکثر اینمعنی را قبیح و شنیع دانسته میگویند که صفات واجب الوجود تعالی

ایشان

شأنه همگی عین ذات اویند و این مذهب اگرچه در شناعت مثل مذهب اول نیست اما در نفس الامر
این معقول نیست چه اگر کسی معنی ذات و صفات را کما ینبغی فهمیده باشد هرگز نمیگوید که صفت عین
ذات میتواند بود بلکه این قول را قبیح و بیمعنی میداند چرا که صفت عبارت از امریست که تابع و فرع ذات
باشد و ذات عبارت از حقیقتی است که اصل و متبوع باشد پس اگر صفت عین ذات بوده باشد
چنانکه میگویند لازم میاید که تابع عین متبوع یا لازم عین ملزوم باشد و شناعت این قول بر جمیع عقلا
ظاهر است پس معلوم شد که هرگز صفت عین ذات نمیتواند بود همچنانکه ذات نیز عین صفت
نمیباشد و معقول نیست که عقلا شطری باین قسم مقالات مموه روان اندود کنند که هر گاه شکافته میشود
بیمعنی برآید کما لا یخفی و مخفی نماند که مناقشه مذکوره لفظی بود و ما در ابطال مذهب مذکور بهمین اکتفا
نکرده ایم بلکه تحقیق حال درین مقام نیز همانست که سابقا بر ما در باب صفات سلبیه مذکور ساختیم
که اتصاف واجب الوجود تعالی شأنه بهیچ امری از امور ممکن نیست خواه از امور سلبیه بوده باشند و خواه از امور
ایجابیه حاصل کلام آنکه در جمیع اوصاف مذکوره ملاحظه میشوند بر موجود بمعنی مشهور را و حال آنکه واجب
الوجود تعالی شأنه همچنانکه گفتیم خارجست از این مفهوم پس در هیچ وصفی از اوصاف با ممکن الوجود ممکن نیست
که شریک باشد مگر در لفظ تنها نه بحسب معنی یعنی واجب الوجود تعالی شأنه ذاتیست معقول و او را وصف کردن
و متصف باوصاف دانستن هیچ معقول نیست خواه صفات را عین ذات او دانند و خواه غیر ذات او که
ممکن و معقول نیست اینست حقیقت حال درین مقام و اینکه انبیاء عظام علیهم السلم و بعضی از حکماء کبار واجب الوجود را
تعالی شأنه متصف بوصفی ساخته اند بجهت عوام و قصور ادراک ایشانست نه اینکه در واقع واجب الوجود
تعالی شأنه متصف بوصفی از اوصاف میتواند بود یا اینکه ایشان همچنین میدانند حاشا و کلا بلکه غرض ایشان

واجب الوجود را تعالی شأنه همچنین میباید شناخت تا شناختش و محظوری لازم نیاید چه مجموع اوصاف حر

در هر وصفی از اوصاف که واجب را بان متصف داشته اند آنست که او تعالی شأنه متصف بنقیض
آن وصف نیست مثلا اینکه میگویند عالمست اینمعنی دارد که جاهل نیست و قادرست یعنی عاجز نیست
و همچنین سایر اوصاف را برین قیاس باید کرد حاصل کلام آنکه جمیع ایشان فی الحقیقه سلوب بر میگردند نه
اینکه او را تعالی شأنه متصف باوصاف مذکوره میدانند پس همچنانکه در حدیث صحیح آمده است که شی لا
کالاشیاء واجب الوجود را تعالی شأنه در هیچ چیز مشارکتی با هیچ چیز نمیباید دانست تا تشبیه بل تجسیم نیز
لازم نیاید و جمیع قدماء حکماء همین اعتقاد داشته اند و اگر ما متوجه ذکر نصوص ایشان درین باب شویم از
مقصود خود باز میمانیم اما تیمنا و تبرکا حدیثی درین باب ذکر میکنیم تا باعث تنبیه متاخرین که مسلک طریقه
مذکوره اند گردد بحوله و قوته بدانکه در کافی روایت شده از محمد بن جعفر از ابی الحسن علیه السلم کلامی باین عبارت
که قال سمعت ابا الحسن علیه السلم یقول اما رایت عند عبد الرحمن بن یعقوب فقال انه کان یقول ان الله
قولا علیما یصف الله تعالی و هو لا یوصف فاما جلست معه و ترکتنا و اما جلست معنا و ترکته فقلت و هو
یقول ما شاء ای شی علی منه اذ لم اقل بقوله فقال ابو الحسن علیه السلم اما تخاف ان تنزل به نقمة فتصیبکم جمیعا
اما علمت الذی کان من اصحاب موسی علیه السلم و کان ابوه من اصحاب فرعون فلما لحقت خیل فرعون موسی تخلف عنه
لیعظ اباه فیلحقه بموسی و هو راغمه حتی بلغا طرفا من البحر فغرقا جمیعا فاتی موسی الخبر فقال هو فی رحمة الله
و لکن النقمة اذا نزلت لم یکن لها عمن قارب المذنب دفاع الحدیث و مخفی نماند که ازین حدیث صحیح معلوم
میشود که ائمه هدی چه قدر احتراز داشته اند از اینکه واجب الوجود را تعالی شأنه بوصفی از اوصاف
مطلقا کسی موصوف داند حتی آنکه وصف کنندگان خدا را مستوجب نزول بلا میدانسته اند و کسی را
با ایشان مجالست میکرده باشند از استعداد بترس مجالست خود نهی و منع میفرموده اند کما لا یخفی

لا یخفی و ایضا در بعضی از خطب مرویه از اهل البیت علیهم السلم مذکور است که اول عبادة الله معرفته
و اصل معرفة الله توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول ان کل صفة و موصوف
مخلوق و شهادة کل صفة ان لها خالقا و در موضع دیگر از همین خطبه میفرمایند که فمن وصفه فقد حده
و در اواخر خطبه بعد از کلامی که روایت آن کلام مذکور میفرمایند و کذلک یوصف ربنا و هو فوق ما یصفه
الواصفون بغیر وصفی که سبب واجب الوجود تعالی شأنه فوق و خارج از آنست حاصل کلام آنکه واجب
الوجود را همچنین میباید شناخت و اگر کسی را بعد از این شواهد و دلایل که مذکور شد دیگر شبهه و شکی باشد
خدا علاج میتواند کرد که کوری را هیچ تدبیر نیست **فصل فی بیان علمه تعالی شانه بحسب الرای**
المشهور و بین الجمهور مخفی نماند که اثبات اصل علم در شان مقدس واجب الوجود تعالی شانه بحسب رای مشهور
در میانه متاخرین و متکلمین برین سیاقست که هر گاه دو شخص باشند و از یکی افعال محکمه متقنه مشتمله
بغایات صحیحه صادر دیده باشند و از یکی بر خلاف مذکور افعال غیر محکمه سر میزده باشد که منتهی بغایتی
یا غرضی نشده باشد و اگر میشده باشد بغایات غیر نافعه فاسده منتهی میشده باشد درینمقام هیچ شک
نیست که جمیع عقلاء در شان شخص اول میگویند که عاقل و داناست و در حق شخص دوم میگویند که جاهل
و نادانست پس هر گاه حال برینمنوال بوده باشد اتقان و احکام افعال الهی در مرتبه ایست که هیچ احدی را
مجال انکار نمانده باشد و حکم و مصالحی که در طی ایجاد موجودات منطوی و مستتر بلکه بارز و ظاهر است زیاده
بر آنست که بر کوتاه بینان ناقص نظر نیز پنهان مانده باشد تا بالغ نظران که منظر دانش و بینش خود
پوشیده از مناظر نگارخانه آفرینش اند چه رسد بلکه اگر جمیع عقلاء عقول خود را چون برگهای غنچه
بر یکدیگر منضم سازند از عهده احاطه کل زمین بلکه یک فعلی از افعال او تعالی شانه بیرون نتوانند آمد

لا بلکه از عهده فهمیدن حکمتهایی که در ایجاد هر یکی مندرج یافته میتوانند امد چه جای انکه خود
مصدر چنین فعلی توانند شد فتبارک الله احسن الخالقین و بر جمیع عقلا ظاهر است که فاعل این قسم امور را اگر
شایسته اسم علم و دانا نباشد هیچکس را استحقاق این اسم در عالم نخواهد بود چه از عالم و دانا بیش از این
نمیخواهیم که فاعل افعال متقنه باشد اینست مجمل انچه متاخرین در اثبات علم واجب الوجود تعالی شانه
ذکر کرده اند و بدانکه علما را در بیان کیفیت علم واجب الوجود تعالی شانه خلافست شیخ رئیس و متابعانش
بر انند که علم خدای تعالی باشیا حصولیست و شیخ اشراق و مریدانش بر ان دارند که حضوریست لیکن در نفس الامر
هیچکدام ازین دو مذهب معقول نیست بلکه تلاش دانستن کنه علم واجب تعالی و استکشاف از کیفیت ان
معقول نیست چه علم واجب الوجود تعالی شانه چنانکه مشهور است عین ذات اوست و همچنانکه معرفت کنه
ذات او محالست همچنین دانستن کیفیت علم او نیز محال خواهد بود بالضروره پس استکشاف از علم واجب
تعالی شانه فی الحقیقه تلاش محال کردنست لهذا ابن رشد گفته که قدما حکما فکر کردن درین مسئله را
کفر میدانسته اند و هرگز فکر در ان نمیکرده اند چه فکر درین کردن مستلزم اینست که کسی خواهد کنه ذات
واجب الوجود دریابد و چون این معنی محالست پس لابد واجب الوجود را به نحوی که هست بغیر بر خلاف نفس الامر
و موافق تصور خود خیال خواهد کرد چنانکه متاخرین سهوا یا عمدا متعرض این معنی شده خود را از منهج صواب
دور انداخته لهذا اقوال محال و عقاید شنیع از ایشان بر جا مانده که لایق بعظم شان ایشان نیست
و اگر ما در ابطال مذاهب مذکوره خوض نماییم وجوه بسیار داریم لیکن از مقصود خود باز میمانیم لهذا
بانچه مذکور شد اکتفا کردیم و مخفی نماند که بحثی در باب صفات واجب الوجود تعالی شانه همانست که
در فصول سابقه گذشت که صفات او ذات او و اتصاف او بصفات نه از قبیل صفات و اتصاف ممکنات

ممکنات است بلکه واجب الوجود تعالی شانه بمحض ذاتیت فقط اشرف از جمیع ذوات با وجود اتصاف
انها بصفات و غایت شناخت او منزه داشتن اوست از صفات چنانکه ذکر کردیم از ائمه
هدی علیهم السلام و ایضا از ایشان مرویست که عالمست بجهت انکه علم بعلما داده است و قادر است
بجهت انکه قدرت بقادرین داده است و غرض از تکرار فصول و ایراد این قسم کلام انست که شناعت
طریقه مخالفین ظاهر شود و از اقوال ردی اندوه ایشان کسی از راه نرود و هو یهدی الی الصراط المستقیم

فصل فی بیان ما ورد فی الحدیث الصحیح عن الله تعالی ابی الله ان یجری الاشیاء الا

لعلة و غرض برلوح بیان مینگارد که هرگاه شخصی افعال و اعمال نیک میکرده باشد بواسطه
غرضی از اغراض که عاید بهمان شخص میشده باشد اگر چه همچو شخصی را نیکوکار میگویند اما چون کار و
عمل نیک را از برای خود کرده است انقدر استحقاق مدح ندارد چه از نیکی کرده است از برای خود کرده
نه از برای دیگران و اگر شخصی دیگر عمل نیک را از برای انکه نفع و فایده بدیگران برساند میکرده باشد
همچنین شخص نسبت بشخص اول کرده مستحق و سزاوار مدح بیشتر است چه انکه کار نیک میکند از
برای خود نمیکند بلکه غرضش اینست که نفع بدیگران برساند بنابرین همچو شخص استحقاق مدح بیشتر
دارد چه فی الحقیقه دو نیکی میکند یکی عمل نیک و یکی ایصال نفع بغیر و اینچنین کار کننده بحسب ظاهر
و بادی الرای بهترین کارکنان است اما مرتبه دیگر هست فوق این مرتبه که خواص عقلا ان را اشرف
و افضل ازین دو مرتبه که مذکور شد میدانند و ان اینست که کسی افعال نیک میکرده باشد به هیچ غرضی
از اغراض نه عاید بخود و نه عاید بغیر خود اگر چه از افعال او نفع و فایده بمردم رسیده باشد اما رسانیدن
نفع مقصود بالذات او نبوده باشد بلکه ایصال نفع بغیر هم مقصود بالعرض افتاده باشد و اینمعنی

نیز بر دو قسم است یک قسم انست که افعال نیک را بجهت انکه افعال نیک است انها میکرده باشد و قسم دیگر
انست که چون ذات او نیکست و از نیک بدی نمیاید افعال نیک و نیکی بمردم میکرده باشد بر هر
تقدیر این مرتبه در نظر خواص شریفتر و فاضلتر از جمیع مراتب کارکنندگیست لهذا اکثر مردم غافل هر کرا
خواهند تعریف بسیار کنند میگویند که فلانی در کارها بیغرض است و فلان کار را بیغرضانه کرده و بر
همچنین شخص اگر بیغرض محال بهم رسد اعتماد بیشتر میکنند و اعتقاد بیشتر میدارند چون اینمعنی
معلوم شد اکنون بدانکه اگر فعل واجب الوجود تعالی شانه معلل بغرضی از اغراض بوده باشد که ان غرض
عاید بذات پاک او میشده باشد یعنی نافع از برای او باشد اینمعنی بسیار ظاهر البطلان و شنیع است
چه از وی لازم میاید که واجب الوجود مستکمل بغیر باشد و از غیر فایده باو رسد و این منافی شان وجوب
وجود است و اگر فعل او مبنی بر غرضی باشد که فایده ان عاید بذات مقدس او نمی بوده باشد بلکه عاید
بممکنات میشده باشد اینمعنی اگر چه بحسب ظاهر در شناعت بمثابه قول سابق نیست لهذا جمع کثیر از
علما افعال واجب الوجود را برین نحو خیال کرده اند اما در نفس الامر اینمعنی نیز در شان واجب الوجود
روا نیست بجهت انکه اغراض غایات افعال میباشند و علت غاییه چنانکه در موضع خود ثابت شده
علت فاعلیت فاعل است چه هر که کاری میکند از برای غایتی و غرضی میکند که اگر ان غایت و غرض نباشد
البته ان کار را نمیکند و فاعلیت او بان کار متحقق نمیتواند شد مثلا تجارت را از برای سود میکند که اگر سود
نبودی تاجر تجارت نمیکرد پس درست شد که تمامیت فاعلیت فاعل بسبب علت غاییت است و اگر
فعل واجب الوجود تعالی شانه بواسطه غایتی از غایات میباشد هر اینه لازم می اید که در تمامیت فاعلیت
خود محتاج باشد بغیر چه اگر ایصال نفع بغیر مقصود نبودی هیچ فعلی از واجب الوجود صادر نشدی

نشدی و اینمعنی محال و مستلزم نقص است تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا چون معلوم شد که فعل واجب الوجود
تعالی شانه منزه است از اغراض مطلقا خواه عاید باشد بذات پاک او و خواه بغیر ذات او معلوم
میشود که فعل او نه از مقوله ان دو مرتبه است که اولا مذکور شد پس ملاحظه کنیم و ببینیم که فعل او
تعالی شانه چگونه میتواند بود بدانکه بعضی را اعتقاد اینست که خدای تعالی هر چه میکند خوب میکند و
فعل خوب را از برای ان میکند که فعل خوب خوب و کردنیست و در باب فعل او تعالی شانه لم روا
نیست یعنی نمیتوان سوال کرد که فلان کار را چرا کرد بجهت انکه ان کار چون خوب است و کار خوب
کردنیست لهذا کرده است پس معقول نیست که بگویند چرا کرد مثلا اگر بگویند فلان شخص نسبت بمردم
نیکی میکند یا فلان حاکم با رعایا عدالت میکند درین هنگام معقول نیست که سوال کنند که چرا فلان
شخص با مردم نیکی و فلان حاکم عدالت میکند چه اگر معقول این سوال کنند جواب میگویند که چون نیکی و
عدالت هر دو کار را اند کردنی لهذا فلان شخص و فلان حاکم نیکی و عدالت میکنند و ظاهر اینست و راد
ارسطاطالیس از انچه در اثولوجیا سنوح یافته که در افعال واجب الوجود تعالی شانه بلکه در افعال سایر
مبادی عالیه نیز ما هو و لم هو یکیست و حل این رمز همانست که مذکور شد و بدانکه این اعتقاد اگر
چه بحسب ظاهر بهتر از مذاهب دیگر است که افعال واجب الوجود را معلل باغراض میدانند اما تحقیق حقیق
در حق واجب الوجود تعالی شانه انست که افعال او در غایت خوبی و تمامیت و در فعل او لم روا
نیست نه از برای انکه چون ان فعل نیکست و نیک کردنیست میکند بلکه از برای انکه چون خود اشرف
و کامل الذاتست افعالش نیز همچنین است و همچنین میاید چه از نیک بجز نیکی روا نیست و نیک
البته نیکی میکند و درین خلافی نیست مثلا اگر طبیبی طبابت کند معقول نیست که بپرسند که چرا

طبابت میکند چه در جواب گفته خواهد شد که چون طبیب است البته میباید که طبابت کنند نه کار دیگر مثل
منجم مجملا افعال واجب الوجود را تعالی شانه برین قیاس باید کرد چه هرچه میکند اگر پرسند که چرا کرد
بعینه از قبیل اینست که بگویند که چرا طبیب طبابت کرد بجهت آنکه واجب الوجود در غایت شرف و تمامی بلکه
فوق التمامست لهذا افعال او همه تام و شریف میباشند مثل عقول و نفوس مقدسه پس اگر پرسند که چرا
عقل اول را مثلا ابداع کرد جواب میگوییم که او بواسطه آن عقل اول را ابداع کرد که واجب الوجود است تعالی
شانه چه این جواب در اینجا بعینه مثل جواب است که در باب طبیب مذکور شد که بجهت آن طبابت میکند
که طبیب است کما لا یخفی اینست نهایت تحقیق درین مقام و کلام بالا ترا زین نگفته اند بلکه نمیتوان گفت
چه اکثر علما باین معنی رسیده اند و پی نبرده اند چرا که کلام مذکور در نهایت اشکال و غموض است و آسان
آسان نمیتوان رسید اما چون در کمال حقیقت است و گفته اند که سخن حق را نمیباید نهفت ما هم حسبة
پنهان نکردیم تا اگر طالب جویای حق باشد شاید ازین محظوظ بهره ور گردد انشاء الله تعالی و غرض از ذکر اکثر
مذاهب این بود که هر کس راه هر کدام خوش آید و بهتر داند از آنها خود اختیار کند که گفته اند لکل علم رجال
و کل میسر لما خلق له و نیز باید دانست که از اینکه گفتیم که افعال واجب الوجود تعالی شانه از برای غایت است
یا غرض لازم نمیاید که غایات بر افعال او تعالی شانه مترتب نباشد و افعال او تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا
بیفایده و لغو باشد بلکه مراد ما اینست که غایات افعال مقصود بالذات غیر باشند نه اینکه فعل او
بیفایده است و بیغایت است در جایی حاشا و کلا چه هر کاه غایت در فعل مقصود بالذات نباشد لازم
نیست که بالعرض هم مقصود نباشد چنانکه مذکور شد بلکه بر هر فعلی از افعال او تعالی شانه آن قدر فواید
و غایات مترتبست که عقول جمیع عقلا از ضبط و حصر او عاجز و قاصر است کما لا یخفی علی جمیع العقلاء

و بر دقیقه پایان حقیقت فهم ظاهر و لا یحبت که وقوع منفعت و ایصال خیر بالعرض
افعال دلالت بر شرف ذات فاعل و کمال فعل او بیشتر دارد که بالذات چه در صورت اول
نیکی و ایصال خیر معلول فعل اوست و در صورت ثانی فعل او معلول نیکی و منفعت رسانیدن
ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا **فصل فی بیان الجوهر الاول ای الصادر**
الاول من الله عز و جل و بیان انه هو العقل بدانکه اگر خواهیم که جوهر اول را در
میانه جواهر پیدا کنیم و بدانیم که جوهر اول یعنی معلول اول کدامست باید که اول قسمت کنیم جوهر را
باقسام محتمله بحسب عقل تا معلوم شود که جوهر اول در آن میان کدامست بباید دانست که جوهر
یعنی موجود لا فی موضوع یا مرکبست یا بسیط و جوهر بسیط بحسب احتمال عقلی یا اینست که بالذات
محل چیز دیگر است یا نه اگر بالذات محل چیزی دیگر باشد آنرا هیولی میگویند و آنچه بالذات محل
چیز دیگر نیست خالی ازین نیست که بالذات حالست در چیز دیگر یا نه اگر بالذات مقتضی اینست
که حال باشد در چیز دیگر آنرا صورت میگویند اعم از آنکه صورت جسمی باشد یا صورت نوعی و آنچه
از جوهر بالذات نه حالست در چیزی و نه محل چیزی دیگر است خالی ازین نیست که همچنانکه
در ذات محتاج بمحل نیست در فعل هم محتاج بمحل نیست یا در فعل محتاجست بمحل اگر در ذات
و فعل هیچکدام محتاج بمحل نیست آنرا عقل میگویند و اگر در ذات تنها محتاج بمحل نیست اما در فعل
محتاجست بمحل آنرا نفس میگویند اینست اقسام و انواع جواهر بسیطه و احتمال دیگر نیست
چه قسمت مذکوره بر سبیل سلب و ایجابست و بنابرین تقدیر هیچ احتمال دیگر متصور نیست پس معلوم شد
که انواع بسیطه جوهر چهار اند بر سبیل انفصال عقل و نفس و هیولی و صورت و این دو قسمت

[illegible]

یا صورت جسمی و یا صورت نوعی و جوهر مرکب از صورت جسمی و هیولی را جسم میگویند و جوهری که
جسم را نوعی دیگر میکند غیر بسائط صورت نوعیست که مذکور شد اینست انواع سته جوهر که
مشهورات و جوهری دیگر ورای این مذکورات نیست چون انواع جواهر از تقسیم مذکور معلوم شد
الکنون بدانکه هیچ شک نیست که واجب الوجود را تعالی شانه معلول اول است یعنی معلول بیواسطه است
به بینیم که کدام یک از اقسام مذکوره صلاحیت آن دارد که معلول اول باشد و کدام یک ندارد پس
گوییم بعون الله و حسن توفیقه که چون از فصول سابقه معلوم شده است که واجب الوجود تعالی شانه
بسیط الذاتست و واحد من جمیع الجهاتست و ایضا معلوم شده که از واحد بیش از واحد صادر
نمیتواند شد پس معلوم میشود که معلول اول محالست که جوهر مرکب باشد مثل جسم بلکه میباید جوهری
باشد بسیط و مع ذلک میباید که جوهری باشد که در موجود شدن محتاج بچیز دیگر مثل محل
نباشد و الا آن چیز دیگر که محل و محتاج الیه است اولیست باینکه معلول اول باشد و این خلاف
فرضست کما لا یخفی و از اقسام مذکوره آنچه در موجود شدن محتاج بچیز دیگر نیست سه قسم
میتواند بود یکی آنکه محل بالذاتست و آن دو قسم دیگر آنها اند که نه حالند و نه محل که عقل و نفس
باشند اما ازین قسم هم آنچه محل بالذاتست محالست که معلول اول باشد چرا که معلول اول میباید
که فاعل محض خود باشد و جوهر محل بالذات که هیولی باشد قابلست و محالست که فاعل باشد چه
قابل و فاعل یکی نمیتواند بود چنانکه در مقام خود ثابت شده است و از آن دو قسم هم که نه حالند
و نه محل آن قسمی که صلاحیت آن دارد که معلول اول باشد که در ذات و فعل هیچکدام محتاج بمحل
نیست چه معلول اول میباید که واسطه و علت محل باشد و هرچه در فعل خود محتاج بمحل باشد

باشد علت محل نمیتواند بود کما لا یخفی پس از تقریر معلوم شد که جوهر اول یعنی معلول اول
صورت جسمی و نوعی و جسم نمیتواند بود و ایضا هیولی و نفس نیز نمیتواند بود بلکه جوهر اول
میباید که جوهری باشد که در ذات و فعل هیچکدام محتاج بمحل نباشد و همچنین موجودی را عقل
میگویند چنانکه در تقسیم مذکور شد پس درست شد که معلول اول که بیواسطه از واجب الوجود
تعالی شانه صادر تواند شد عقلست و هیچیک از انواع دیگر جوهر را این لیاقت و شرافت
نیست کما عرفت و مخفی نماند که اینکه گفتیم که معلول اول البته میباید که جوهر باشد و هیچ
احتمال را راه ندادیم که شاید عرض باشد بنابر آنست که بر همه کس معلومست که مرتبه وجود اعراض
بعد از مرتبه وجود جواهر است و احتمال نمیرود که معلول اول عرض باشد لهذا متوجه اینمعنی
نشدیم و گفتیم که معلول اول البته میباید که جوهر باشد نه غیر و ایضا چون در ذکر خواص معلول
اول مذکور شد که معلول اول میباید چیزی باشد که در وجود خود محتاج بچیزی دیگر مثل محل نباشد
درین ضمن معلوم میشود که عرض معلول اول نمیتواند بود چرا که عرض در وجود خود محتاجست
بموضوع فلا اشکال **فصل فی بیان صدور سائر اقسام الجواهر بعد الجوهر**
الاول عنه تعالی شانه چون از فصل گذشته معلوم شد که جوهر اول چه چیز و کدامست الکنون بیان
کنیم کیفیت صدور سائر اقسام جوهر را که بعد از او موجود میشوند بعنه وجوده بدانکه چون دانسته شد
که معلول اول عقلست و ایضا دانسته شده که عقل جوهریست که در ذات و فعل هیچکدام محتاج بمحل
نیست پس معلوم میشود که آنچه از عقل تواند صادر شد میباید جوهری باشد که تواند در وجود خارجی
خود بی محل بود یعنی مجرد از ماده بود و این حال را بالبدیهه صوری که از شان ایشان حلول در محلست

در محل است نمیتوانند داشت یعنی صورت جسمی و نوعی پس معلوم شد که صورت مطلقاً از عقل محالست
که صادر شود و از اقسام باقیه آنچه از عقل تواند صادر شد آنست که محل بالذات که هیولی باشد و آنچه
نه حالست و نه محل اما در فعل محتاج است بمحل که نفس باشد پس میباید که نفس و هیولی هر دو از عقل صادر شوند
بجهت آنکه هیچکدام علت هم نمیتوانند بود چرا که هیولی قابل است فاعل نفس نمیتواند بود و نفس چون در
فعل خود محتاج است بمحل علت محل نمیتواند شد پس معلوم شد که نفس و هیولی هر دو میباید معلول عقل
باشند و تتمه اقسام جوهر که صورت باشد میباید که از نفس صادر شود چه ظاهر است که صور مادیه
موجودند و فاعل آنها چنانکه مذکور شد محالست که عقل باشد و هیولی نیز فاعل آنها نمیتواند بود بجهت آنکه
لازم میاید که قابل و فاعل شیء یکی باشد و این محالست و احتمال دیگر یعنی موجودی دیگر بغیر از نفس نیست و
خاصیت او اینست که فعلش البته در محل باشد و خاصیت صورت هم اینکه البته در محل باشد پس میباید
که صورت فعل نفس باشد فعل او در محل صورت باشد در محل و هو المطلوب و در تنوقف که صورت از
نفس صادر میشود قسم دیگر جوهر که جسم مطلق بوده باشد متحقق میشود و بعد از آن صور نوعیه اجسام
از نفس صادر میشود بجهتی از جهات ممکنه چنانکه در شأن عقول خواهیم گفت بمشیئة الله تعالی اینست
بیان کیفیت صدور انواع سه‌گانه جواهر از مبادی عالیه و مخفی نماند که چون از تقریر مذکور معلوم شد که نفس و هیولی
هر دو معلول عقلند و ایضاً معلوم شد که فعل عقل در محل نیست و مجرد است پس معلوم میشود که نفوس همگی مجردند
و هیولی نیز مجرد است از ماده و محل دیگر ندارد و هرگاه مجرد بودن ماده ثابت شد معلوم میشود که سلسله
علل مادیه محالست که غیر متناهی باشد بدون اینکه احتیاج باشد بابطال تسلسل چرا که سلسله علل مادیه
منتهی میشود بمحل بالذات که هیولی است و هرگاه ثابت شود که هیولی مجرد است لابد سلسله مذکوره

مذکوره متناهی خواهد بود و اینکه مذکور شد بسیار طریقه خوبیست از برای این مدعا کما لا یخفی **فصل**

فی بیان تعیین الجهات الفاعلیة فی العقول و ما یتعلق بهذا المطلب الاعلی

بباید دانست که آنچه از فصول گذشته معلوم شد اینست که معلول اول عقل است و ما بقی انواع جواهر
بعد از و صادر میشود بعضی از و و بعضی از نفس لیکن معلوم نشد که صدور این امور کثیره از عقل با وجود آنکه
بسیط است چگونه ممکن است و ایضاً عدد عقول و نفوس معلوم نشد و کیفیت صدور اجسام فلکیه و عنصری
نا گفته ماند اکنون شروع کنیم در بیان این مطالب ضروریه که باقی مانده است و هر یکی از مطالب مذکوره را
در فصلی جداگانه ذکر میکنیم تا کلام شافی بوده مطالب بیکدیگر مخلوط نشوند بجهت آنکه در موضع خود
بیان شده است که از واحد من جمیع الجهات بیش از واحد صادر نمیتواند شد پس اگر عقول واحد من جمیع
الجهات باشند مثل واجب الوجود تعالی شأنه که هیچ جهتی بغیر از ذات فقط در ایشان متحقق نشود لازم
لازم میاید که صدور امور متعدده از ایشان محال باشد و حال آنکه بر ما ظاهر گردید که مذکور شد که هیولی و نفس
هر دو البته میباید که از عقل صادر شوند پس معلوم میشود که عقول بسیط من جمیع الجهات نیستند بلکه
جهات واقعیه خواهند داشت که باعتبار هر جهتی معلولی ایجاد کنند و تفصیل درین مقام اینست که چون
عقول واجب بالذات نیستند که وجود کثرت و تعدد جهات در ایشان محال باشد بلکه ممکن الوجودند
و در هر ممکن الوجودی تعدد جهات و کثرات ممکن بلکه واجب و متحقق است پس در ایشان نیز یا جهات متعدده
یا اجزاء کثیره خواهد بود لیکن چون بسیطاند اجزا نمیتوانند داشت پس بالضروره جهات متعدده در ایشان
خواهد بود و جهاتی که در ایشان ممکن است که متحقق باشد باعتبار علم خواهد بود چه در آن مرتبه که ایشان اند
بغیر از علم که خاصه و لازم ماهیت آنهاست چیز دیگر متحقق نمیتواند بود کما لا یخفی و همچنین معلوم که

در آن مرتبه نتواند بود که متعلق علم آنها بوده باشد بغیر از ذات واجب الوجود تعالی شأنه که بسیط من جمیع
الجهات است و ذوات خود شان که واجب بالغیر و ممکن بالذات‌اند نیست و نمیتواند بود بالضروره پس
معلوم شد که علم ایشان بواجب الوجود تعالی شأنه تعلق خواهد داشت و بذات خود شان پس باعتبار
اینکه عالم‌اند بمبدأ خود که واجب الوجود است تعالی شأنه جهتی و حیثیتی در ایشان پیدا میشود و باعتبار
اینکه عالم‌اند بذات خود هم جهتی دیگر در ایشان متحقق میباشد غیر جهت اولی اما ازین جهت که عالم بذات
خودند دو جهت در ایشان متحقق میباشد غیر یکدیگر یکی باعتبار علم داشتن بامکان ذاتی خود و یکی
باعتبار عالم بودن بوجوب بالغیر خود یعنی باعتبار علم داشتن بذات موجود خود و مغایرت این دو جهت
ظاهر است چه هرگاه معلوم مغایر باشد علم نیز مغایر خواهد بود پس معلوم شد که اقلاً سه جهت در واقع در
هر عقلی متحقق است که یکی باعتبار علم بمبدأ باشد و یکی دیگر باعتبار علم بامکان ذاتی خود و یکی دیگر باعتبار علم
بوجوب بالغیر خود و بازاء هر یکی از جهات مذکوره معلولی از ایشان صادر میشود بحسب شرافت جهات و
خساست آنها یعنی هر جهتی از جهات مذکوره که اشرف است علت معلولیست که اشرف باشد و هر کدام
که اخس باشد علت معلولیست که اخس باشد لهذا گفته‌اند که از هر عقلی سه چیز صادر میشود عقلی دیگر و نفسی
و محل بالذات که هیولی باشد و چون معلولات مذکوره بحسب شرافت و خساست متفاوت‌اند لهذا گفته‌اند
که از هر عقلی از آن جهت که علم بمبدأ دارد عقلی دیگر صادر میشود چه عقل اشرف است از نفس و هیولی و میباید
که از اشرف جهات صادر شود و جهت علم عقل بمبدأ اشرف است از جهت علم عقل بخود پس میباید که
عقل از آن جهت صادر شود و از آن دو جهت دیگر نفس و هیولی صادر میشوند لیکن نفس چون اشرف
از جهت وجوب بالغیر که اشرف است صادر میشود و هیولی که اخس این سه معلولست از اخس جهات

جهات که علم بامکان باشد صادر میشود بمشیئة الله تعالی و قوته و مخفی نماند که اینکه گفتیم اقلاً سه جهت در
هر عقلی هست بنابر آنست که چون از هر عقلی البته سه معلول صادر میشود بالضروره سه جهت نیز در و
واجب است که باشد اما اینکه جهات ممکنه در عقول منحصر درین سه جهت است و البته بیشتر نیست معلوم نیست
چه ممکن است که جهات دیگر در عقول بهم رسد حاصل کلام آنکه ما را ضرور است اثبات آن اینست که سه
جهت بواسطه صدور سه معلول اثبات کنیم و کار باین نداریم که جهتی دیگر بغیر از جهات مذکوره نیست و
نمیتواند بود چه بحسب بادی النظر ممکن است که جهتی دیگر هم باشد و اگر محال هم باشد درین مقام که هستیم
بیان نمیتوان کرد و تحقیق این مطلب سیاقتی دیگر میخواهد از کلام غیر سیاقت مذکوره و ما را درین
موضع احتیاجی بآنها نیست و بهر چه محتاج بودیم بیان کردیم بعون الله و حسن توفیقه والله اعلم بحقایق الامور
و هو یهدی من یشاء الی صراط مستقیم **فصل در بیان عدد العقول و النفوس و کیفیت صدور
الاجسام الفلکیة** بدانکه از مقالات گذشته در ضمن ذکر خواص معلول اول مذکور شد که جوهری که محل
بالذات است یعنی هیولی اگر متحقق باشد میباید معلول عقل باشد و ایضاً در موضع خود یعنی در مقدمه
کتاب مبرهن شد که هر فلکی را هیولاییست جداگانه پس بازاء هر هیولائی عقلی میباید که علت آن هیولی
باشد پس عدد عقول موافق عدد افلاک خواهد بود بالضروره و چون محالست که مجموع عقول از واجب الوجود
تعالی شأنه صادر شوند بالضروره علتی دیگر خواهند داشت و ایضاً محالست که از نفس صادر شوند چه فعل
نفس چنانکه معلوم شد واجب است که در ماده باشد و عقول مستغنی‌اند از ماده پس میباید که از یکدیگر صادر
شوند بالضروره چرا که احتمال دیگر نماند که معلول باشند ازان لهذا گفته‌اند که از هر عقلی سه چیز صادر میشود
عقلی و نفسی و هیولائی چنانکه بیان کردیم و عقلی دیگر پس میباید که از عقل اول مثلا عقلی و نفسی و هیولایی

صادر شود و از نفسی که از و صادر شده صورت جسمی در آن هیولایی که معلول اوست یعنی معلول عقل
اوست صادر شود و از مجموع آن جسمی که اول اجسام باشد پیدا شود و آن جسم فلک اول است بالضروره که
شرافت ذات و تقدم بالمرتبه علتش که عقل اول باشد باعث تقدم و علو این جسم بمکان شده است و همچنین
حال عقل دوم که از عقل اول صادر شده چه او نیز علت عقلی دیگر و علت فلک دوم است بطریقی که در
باب فلک اول مذکور ساختیم بی تفاوت و حال عقول همگی بر همین منوال است تا اینکه منتهی شود بعقل آخر و فلک
آخر که فلک قمر باشد و همچنانکه گفتیم تقدم بالمرتبه عقول و شرافت ذات ایشان علت علو شان و رفعت مکان
افلاک گردیده لهذا اجسام فلکیه اعلی و اشرف‌اند از اجسام عنصری بحیثیتی که تاثیرات کلی در ما تحت خود
میکنند و تاثیر بالذات ایشان تسخیر و تربیت است چنانکه خاصیت اجسام عنصری است بلکه تاثیرات
اوضاع و خواص ایشان سعادت و دولت و سایر امور شریفه است که در کتب نجوم بیان بعضی از ایشان نموده‌اند
مجملاً تاثیرات اجسام سماویه در ما تحت خود مثل آفتاب و ماه اظهر من الشمس و رابعة النهار است و احتیاج بیان و
برهان ندارد این است بیان صدور موجودات و صادر عالیه از حضرت واجب الوجود تعالی شانه تا فلک قمر
و این طریقی که مذکور ساختیم بسیار طریقه خوبیست و در کتب متداوله باین بسط و شرح نیست بلکه اکثر
اصول ضروریه درین باب ذکر نکرده‌اند و اینمعنی را یا از راه غفلت کرده‌اند یا ضنت ورزیده‌اند
و ما بعون الله و حسن توفیقه اگر غفلت نکرده باشیم ضنت هم نکرده‌ایم و آنچه ضروری بود بکار بوجه ایراد
کرده‌ایم و این مسئله را مفصلا بطریق برهانی بیان نموده‌ایم و مع ذلک فواید بسیار در مطاوی این بیان
مندرج است مثل تجرد نفوس مطلقا و تجرد هیولی و امثال آن و دیگر فواید نیز هست اگر کسی خوب تامل
کند دریابد ان شاء الله تعالی و چون مسئله مذکوره یعنی صدور اشیا از واجب الوجود تعالی شانه در

در نهایت غموض و اشکال است هر قدر درین باب تفصیل و شرح بیشتر باشد بهتر است لهذا این مطلب را در
ضمن چند فصل ایراد کردیم تا مطالب ایشان و آسان فهم باشد ان شاء الله تعالی **فصل فیما یجب ذکره**
بعد هذه الفصول مخفی نماند که آنچه در فصول سابقه معلوم شد کیفیت صدور اشیا بود و تعیین
جهات فاعلیه عقول و ایضا تقدم بعضی موجودات بر بعضی دیگر معلوم شد مثل تقدم عقل بر نفس و هیولی اما
اینمعنی در جمیع موجودات معلوم نشد چه همین قدر معلوم شد که از هر عقلی سه چیز صادر میشود عقلی و نفسی و هیولایی
اما این معلوم نشد که این هر سه چیز در یک مرتبه صادر میشوند یا نه بلکه بعضی بر بعضی تقدم دارند و اگر در یک مرتبه
نباشند کدام یکی ازین سه چیز مقدم است و کدام یک مؤخر الکل و شروع در بیان مقاصد کنیم که بسیار ضرورت
در مسئله صدور اشیا و تحقیق اینمعنی خالی از تمام است باید دانست که اینکه گفتیم که از هر عقلی سه چیز
صادر میشود البته میباید صدور این هر سه چیز در یک مرتبه نباشد بلکه واجب است که بعضی بر بعضی تقدم
داشته باشند چه صدور سه چیز در یک مرتبه از یک عقل مستلزم تحقق جهات ثلثه مذکوره است در
یک مرتبه و تحقق جهات ثلثه در یک مرتبه موقوف بر بودن سه علت در یک مرتبه چرا که جهات مذکوره
معلول‌اند و علت میخواهند و آن سه علت نیز چون ممکن‌اند سه علت دیگر در یک مرتبه میخواهند و همچنین
تا منتهی شود بواجب الوجود تعالی شانه و در آنجا یکی از دو محذور لازم میاید یا صدور امور کثیره از واحد من
جمیع الجهات یا ترکیب در ذات پاک او تعالی شانه و این هر دو محال است پس معلوم شد که صدور آن سه معلول
یعنی عقل و نفس و هیولی در یک مرتبه نیست اکنون ببینیم که کدام واجب است که مقدم باشد و کدام مؤخر و تحقیق
اینمعنی موقوف بر مقدمه است و آن اینست که چون در موضع خود ثابت شده است که مناط صدور شیء از شیء
دیگر همان مناسبت ذاتیه است که در میانه علت و معلول میباشد چنانکه در مقدمه کتاب گذشت پس میباید

٤٣

که هر گاه علت شیء شریف باشد معلول او هم شریف باشد تا اینکه مناسبتی در میانه ایشان تواند بود چه ظاهر است
که خسیس را با شریف هیچ قسم مناسبتی نیست بلکه متضاداند با یکدیگر و ایضا اگر علت شریف باشد و معلول
خسیس لازم میاید که علت مذکوره شریف نباشد چه ما امری را شریف میگوییم که آثار و افعال او شریف باشد
و خسیس چیزی را میدانیم که آثار و کردار او خسیس باشد پس اگر معلول علتی خسیس باشد آن علت نیز نا
شریف خواهد بود چرا که معلول او که فعل و اثر اوست خسیس است و هر ذاتی که فعل و اثرش خسیس
باشد بالضروره او هم خسیس خواهد بود چنانکه گفته‌اند که از کوزه همان برون تراود که در اوست
پس ازین تقریر معلوم شد که فاعل هر قدر شریفتر باشد معلول او هم شریفتر خواهد بود لهذا از واجب الوجود
تعالی شانه که در نهایت شرف است آنچه اول صادر شده است عقل است که اشرف از جمیع اشیاست و
همچنین حال عقل را نیز برین قیاس باید کرد چه معلول بی واسطه او هم میباید اشرف از سایر معلولات
باشد و معلول معلول او همچنین تا اینکه امر منتهی شود باخس و آخر موجودات که موجودات عنصری‌اند و لهذا
اجسام فلکیه هم اشرف‌اند از اجسام عنصری چنانکه مذکور ساختیم چون اینمقدمه دانسته شد ترتیب صدور
جمیع اشیا دانسته میشود چه هر چه شریفتر باشد میباید که اول موجود شود و هر چه خسیس‌تر باشد
آخر و مناط تقدم و تاخر اشیا همین است و لیکن هر گاه حال بر همین منوال بوده باشد میباید که از جهات ثلثه
که در عقل میباشند چون همه در یک مرتبه نمیتوانند بود آن جهتی که اشرف است اقدم و معلول بی واسطه عقل
باشد و آن جهت اشرف چنانکه گفته‌ایم جهت علم عقل است بمبدا تعالی شانه و هر گاه این جهت اقدم
و اشرف باشد از آن سه معلول هر کدام که اشرف باشد میباید که ازین جهت صادر شود و ظاهر است که عقل
اشرف از نفس و هیولی است چرا که علت ایشان است پس میباید که اول معلولی که ازین معلول صادر شود

شود عقل باشد و بعد از آن چون نفس اشرف است میباید او صادر شود و بعد از آن هیولی که در شرف
بعد از نفس و پیش از صورت است موجود شود پس ازین تقریرات معلوم شد که اول موجودات عقل است
که اول ما خلق الله العقل و بعد از آن نفس و بعد از آن هیولی که محتاج الیه صورت است و بعد از آن صورت
جسمی که محتاج الیه است در وجود خود بهیولی و بعد از مجموع این جسم مطلق فتبارک الله احسن الخالقین
فصل فی بیان صدور صور العناصر و ما یتعلق به بدانکه این بحثی که مذکور
میشود از جمله مسایل ضروریه بلکه متمم مباحث سابقه است و در نهایت غموض و اشکال است لهذا اکثر علما
درین باب آرا مختلفه است چنانکه در کتب متداوله مذکور است و ما را کاری بایراد آنها نیست آنچه از اصول
مقرره مستفاد شده و برهان بدان مذکور میسازد بحوله و قوته مخفی نماند که از فصول گذشته معلوم شد
که از هر عقلی سه چیز صادر میشوند عقلی دیگر و نفسی و هیولایی پس میباید که در عقل آخر هم که معروف است
بعقل فعال حال بر همین منوال بوده از و هم همان سه چیز صادر شوند بطریقی که از عقول سابقه صادر شده‌اند
چرا که عقل آخر هم عقلی است از عقول اگرچه در شرافت بمرتبه عقول فوقانیه نیست اما چون در عقل بودن
با ایشان شریک است بالضروره میباید که از و هم همان سه چیز صادر شوند نفس و هیولایی که هیولای عناصر است
و بجای عقل جوهری صادر میشود که نفوس انسانیه عبارت از اوست و این نفس که گفتیم صادر میشود تعلق
باجسام عنصریه بسیطه مثل تعلقی که نفوس فلکیه میدارند با اجسام فلکیه و همچنانکه در فصول سابقه در
ضمن صدور اجسام فلکیه مذکور شد که فاعل صورت در ماده البته میباید نفس باشد و غیر نفس محال است
که فاعل صورت باشد همچنین در صدور صور عناصر نیز باید که حال بر همین منوال باشد بالضروره پس میباید که فاعل
صورت مطلقا یعنی خواه صورت جسمی و خواه صورت نوعی عنصری همان نفس باشد که از عقل آخر صادر شده

٤٤

همچنانکه در صدور اجسام فلکیه گذشت لهذا گفتیم که تعلق نفس مذکور باجسام عنصریه مثل تعلق نفوس فلکیه است باجسام
انها یعنی علت صور عنصریه است همچنانکه نفوس فلکیه علت صور مادیه فلکیه اند چه نفوس همگی بواسطه تعدد جهاتی
که دارند علت صور متعدده میتوانند شد یعنی صورت جسمیه و صورت نوعیه چه در نفوس نیز همان جهات که در عقول
مذکور شد یا غیر آن جهات متحقق میتواند بود هر چند ما آن جهات را بخصوص نمیدانیم همین قدر میدانیم که تعدد
جهات ممکن است والبته هست بلکه شاید باعتبار یکجهت صورت جسمیه از نفس صادر میشود و باعتبار دیگر
صورت نوعیه عنصریه کما لا یخفی چون اینمعنی دانسته شد اکنون بدانکه درین مقام اشکال دیگر هست که آنرا بسیار
غلیظ شمرده اند و آن اینست که علت اختلاف نوعی که در اجسام فلکیه میباشد ظاهر است چه هر فلکی از افلاک را
هیولایه دیگر و نفس دیگر است که باعتبار آنها اختلاف نوعی در اجسام سماویه پیدا شده است چه هرگاه علت جاعله
و وسایط که نفس و هیولا باشند در هر فلکی مختلف بالنوع باشند معلولات آنها نیز که صور مادیه باشند مختلف
بالنوع خواهند بود بالضرورة بخلاف وجه اختلاف نوعی در افلاک ظاهر است اما در باب عناصر که باتفاق قدما ماده هیولانی
ماده آنها یکیست و فاعل آنها هم که نفس مذکور باشد یکی وقوع اینمعنی یعنی بهم رسیدن اختلاف نوعی بسیار
مشکلست لهذا اعتبار در این باب اختلاف دارات و ما چنانکه گفتیم متوجه ذکر آنها نشده جواب میگوییم
بدانکه سبب اختلاف نوعی در صور عنصریه اختلاف حال جسم عنصریست چه هر کره که هست بالذات او را
محیطی میباشد و مرکزی یعنی فی نفسه ظاهری میدارد و باطنی و باعتبار این دو چیز در قبول فعل از فاعل مختلف میتواند
شد لهذا ظاهر او که محیط باشد آتش شده و باطن او که مرکز باشد خاک گردیده و اما آنچه در میانه میباشد اگر تماما
تابع یکی از اینها باشد ترجیح بلا مرجح لازم میاید پس بالضرورة میباید که حصه از آن تابع ظاهر و حصه دیگر
تابع باطن باشد لهذا پاره از آن هوا شده که در بعض امور قریبست باتش و پاره دیگر آب شده که در بعضی امور

امور قریبست بخاک و از اینجهت اختلافات نوعیه در ماده واحده بهم رسید چه هرگاه فاعل و قابل هر دو یکی باشند
بالضرورة اثر هم یکی خواهد بود اما هرگاه فاعل یا قابل متخالف باشند صدور آثار مختلفه ممکن بلکه واجبست
و درین مقام اگرچه فاعل یکیست اما قوه قبول قابل بواسطه اختلاف اوضاع چنانکه بیان کردیم یکی نیست بلکه
در هر جزوی از اجزاء قابل را استعداد دیگر است و هرگاه اختلاف در استعداد قابل واقع شد اثر فاعل
یکسان نخواهد بود البته بلکه مختلف خواهد بود بالضرورة چه از فاعل واحد ممکن است که در مواد مختلفه آثار
متضاده بهم رسد مثل آتش که ماده موم را آب میکند و ماده دیگر را مثل زرده تخم مرغ منعقد میسازد پس
معلوم شد که اگر ماده مختلف باشد ظهور آثار مختلفه ممکن است هر چند فاعل آنها یکی باشد لهذا صور عناصر متخالف
بالنوع شده اند با آنکه ماده آنها بالذات یکیست و فاعل هم یکی و تحقیق حال درین مقام اینست که علت تامه
در همه جا یکی نیست اگرچه علت فاعلی یکیست مثلا علت تامه صورت آتش نفس مذکور است با آن حصه ماده که
در محیطات و استعدادی دارد که سایر حصص آن استعداد را ندارند و علت تامه صورت خاک همان نفس است
با حصه ماده که همان حصه نیست و استعدادش نیز همان استعداد نیست بلکه حصه دیگر و استعداد دیگر است
پس علت تامه در هر جا مختلف باشد و هرگاه علت تامه مختلف باشد بالضرورة معلول هم مختلف خواهد بود
لهذا درین قسم مواضع حال بدینمنوال میباشد و سر کار همین است که مذکور شد اینست وجه اختلاف نوعی
عناصر و بهترین وجوهیست که گفته اند چرا که مقدمات مذکوره جمیعا برهانی و تحقیقی اند نه تخمینی و
مشهوری چنانکه گفته اند کما لا یخفی علی المنصفین اینست ترتیب و کیفیت صدور اشیا از واجب الوجود تعالی شانه
یعنی صدور مبادی عالیه مثل عقول و نفوس فلکیه و انسانیه و اجسام فلکیه و عنصریه که مذکور شد و هر چه
بعد ازین مراتب موجود میشود بسیط نیست و مرکبست مثل موالید ثلثه که حیوان و نبات و معادن باشند و مرکب

اول در پیدا شدن اینها اجسام سماویه اند چنانکه مجملا مذکور خواهد شد انشاءالله تعالی فصل
فی الموالید الثلثه بدانکه چون بحسب مشیت ازلی و قدرت لم یزلی عناصر موجود شدند و افلاک در
جنبش آمدند آسمانها را نسبت بازمین اوضاع مختلفه بهم رسید و کواکب را نیز بحسب اقترانات و اتصالات
و خصوصیات در ما تحت خود تاثیرات گوناگون پیدا شده اینمعنی علت آن شد که امتزاج و ترکیب در عناصر
بهم رسد و چون علل امتزاج و تراکیب بسبب اختلافات اوضاع کواکب و خاصیات آنها متکاثر و متخالف اند
هر اینه معلولات آنها نیز که ترکیبات و امتزاجات باشند متنوع و متخالف خواهند بود بالضرورة پس درین
عالم که عالم کون و فساد باشد امزجه متنوعه پیدا آمدند و از بهم رسیدن آنها موالید ثلثه موجود شدند چه
هر یکی از مرکبات و ممتزجات مذکوره بحسب استعداد و مزاج خود پذیرای صورت لایق بحال خود از واهب الصور
گردیده اند چرا که حصول صور مرکبات منوط و مربوط باستعدادات و امزجه آن مرکبات است و تحقیق حال
علی الاجمال درین مقام اینست که چون وجود اعتدال حقیقی محالست پس لابد جمیع امزجه حاصله در مرکبات
غیر معتدل خواهند بود اما هر چند مزاج مرکب اقرب باشد باعتدال صورتی که بآن مرکب فایض میشود
بالضرورة اشرف خواهد بود چه مناط فیضان صور مرکبات همین است چنانکه در کتب مفصله بیان
اینمعنی کرده اند پس هر چند مزاج مرکب معتدلتر باشد صورتیکه بر وی فایض میشود اشرف خواهد بود
چه مناط فیضان صور مرکبات همین است چنانکه در کتب مفصله بیان اینمعنی کرده اند پس هر چند مزاج
مرکب معتدلتر باشد صورتیکه بر وی فایض میشود اشرف خواهد بود و اول مزاجی که از بسایط بهتر بوجه
قابل فیضان صورت نوعی گردیده باشد مزاج معادنست که بواسطه امتزاج صور نوعیه بر آنها فایض شده
علی تفاوت مراتبها و انواعها آن صور نیز متفاوت میباشند و بالاتر از آن مزاج نباتاتست لهذا صورتی

صورتیکه بر آنها طاری شده شریفتر است و بالاتر ازین مرتبه حیوانست و چون حیوان اشرف از نباتست لهذا
نفس حیوانی اشرف از نفوس نباتیه است و دلیل برین حساس بودن حیوانست و سایر تدبیرات شریفه
که از نفوس حیوانات ناشی میشود و امزجه حیوانات نیز بحسب شرافت و خساست متفاوت و متخالف
میباشند و اشرف از همه مزاج شریف حضرت انسانست و باعتدال حقیقی نزدیکتر از جمیع امزجه لهذا
نفس انسانی اشرف و ارفع درجه از جمیع نفوس است چه با وجود قوتهای نباتی و حیوانی متحلی بقوه نطقی نیز
گردیده یعنی قوتی که بآن ادراک کلیات و معقولات تواند کرد کما لا یخفی اینست کیفیت تکون موالید
ثلثه علی الاجمال مذکور ساخت و زیاده برین را از کتب مفصله باید خواست اما دلیل بر اینکه موالید
مذکوره مرکبند از عناصر اربعه در کتب طبیعیین بسیار است و چون دلایل و بیانات ایشان در کتب ایشان
موجود است از ذکر آنها احتراز نموده اختصار بایراد دلیلی که از اصول مقرره مستنبطاتست و بسیار آسان
و مختصر است مینماییم و آن اینست که چون عناصر اربعه بنحویکه مذکور شد بهم رسیدند و تمام شده بوجود
آمدند جوف فلک قمر را از اجسام پر شد چنانکه محسوس است و هیچ جا خالی نماند که جسم دیگر در عالم
کون و فساد تواند پیدا شد پس هر چه در عالم بعد از عناصر بهم رسد البته میباید که مرکب از اینها باشد چرا که
مرکب از اجسام فلکیه نمیتواند بود چه چنانکه مقرر و ثابت شده است و جسمی دیگر بغیر از اجسام عنصریه نیست
پس معلوم شد که اینها اند اصول و اجزاء موالید ثلثه و هو المطلوب مخفی نماند که بیان اینکه هر چهار عنصر
در هر مرکب میباشد و ضروریست مناسب این مقام نیست بلکه اینمعنی معلوم نیست که ضروری و منحصر
باشد والله اعلم بحقیقة الحال فصل فی النفس الانسانیة و تجردها مخفی نماند که گوهر شریف
حضرت انسان را دو چیز است یکی آشکار و یکی پنهان اما چیزی که آشکار است بدن اوست که در فصل بنی

بیان کردیم که مرکبات از عناصر اربعه و مزاجش اعدل از سایر امزجات و صورتش نیز شریفتر
از سایر صور و این جمله در فصل موالید مذکور شد و آنچه که از انسان پنهانست صورت
اوست که گفتیم اشرف از جمیع صور است یعنی حقیقت او که نفس ناطقه انسانی عبارت از وست
بلکه آدم و انسان حقیقی همین است و اطلاق انسانیت بر بدن مجازاست نه حقیقت و آنکه بر مجموع
نفس و بدن هم اطلاق کرده اند یا میکنند باعتبار همین جزو است و این جوهریست شریف که هر عقل
از عهده شناخت او بیرون نمیتواند آمد الا من اراد الله به خیرا و برهان شرافت این گوهر یکتا من عرف
نفسه فقد عرف ربه بس است و ما را در اینجا غرض اثبات شرافت او نیست بلکه میخواهیم بدانیم که مجرد است
یا نه اکنون بدانکه این جوهر شریف که گفتیم مجرد است نه مادی و دلائل بر این مطلب بسیار است و ما نیز
در ضمن سخنان گذشته اشعار باینمعنی کردیم در آنجا که گفتیم نفوس همگی معلولات عقلند و چون معلول
عقل میباید مجرد از ماده باشد نفس انسانی نیز مجرد خواهد بود کما لایخفی لیکن بواسطه زیادتی شرح و
بیان بهمان اکتفا نکرده درین فصل نیز قصد ایراد میکنیم که در غایت وضوح و آسانیست بحوله و قوته
باید دانست که هرگاه خواهیم که بدانیم که نفس انسانی یا جوهر دیگر که بشناسیم مجردات از ماده یا نه بدو طریق آسان
سهل الحصول اینمعنی را میتوانیم دانست که هیچ شکی در آن نماند یکی آنست که لوازم و خواص مجرد را با ماهیت مجرد
تفحص کنیم و ببینیم که چه چیزها اند که مخصوص اند بمجرد همینکه اینمعنی را دانستیم که خاصه مجرد چه چیز است
بعد از آن ملاحظه میکنیم که خواص مذکوره در نفس انسانی موجود است یا نه اگر موجود است بالضروره نفس هم مجرد
خواهد بود و اگر موجود نیست مجرد نخواهد بود و طریق دیگر آنست که خواص صور مادیه را تفحص میکنیم که چه
چیزند و بعد از آنکه خواص آنها را دانستیم ملاحظه میکنیم که آنها در نفس موجود اند یا نه اگر موجود اند نفس

نفس انسانی مادی خواهد بود چه خواص صور مادیه در و یافت شده و اگر موجود نیستند نفس بالضروره مجرد خواهد بود
چون این مقدمات مذکور شد اکنون بدانکه از جمله خواص صور مادیه یعنی صور نوعیه که حال اند در ماده مثل صورت آتشی و
صورت آبی اینست که هر قدر آن جسم که محل است بزرگتر و بیشتر باشد آن صورت نیز البته بیشتر است و هر قدر که کمتر
و کوچکتر است آن صورت نیز کمتر است چه ظاهر است که صورت آتش شعله عظیم بیشتر است حاصل کلام آنکه بسیاری
و کمی صورت مادی تابع بسیاری و کمی جسم محل است بحیثیتی که هر قدر بر جسم محل بیفزایند صورت نیز افزوده میشود
و هر قدر که از جسم محل کم کنند بالضروره صورت نیز کم میشود مثل جسم آتش و آب که گفتیم و اینمعنی بحجت عقل و حس
بر همه کس ظاهر است و احتیاج ببیان ندارد که گفته اند آنجا که عیانست چه حاجت ببیانست پس اگر نفس انسانی
حال در بدن باشد مثل صورت آتش و آب میباید که اگر جسم انسانی بزرگتر از جسم انسان دیگر باشد چنانکه اینمعنی بسیار
واقع شده و میشود انسانیت او هم که عقل و تمیز است بیشتر از انسانیت آن دیگر باشد و حال آنکه اینمعنی لازم
نیست بلکه گاه باشد که انسانیت انسان حقیر البدن یعنی شعور و تمیزش بیشتر از انسانیت انسان عظیم
الجثه باشد چنانکه اینمعنی بسیار مشاهده شده پس معلوم شد که اگر نفس انسانی حال در بدن میبود مثل سایر صور
مادیه که گفتیم میبود و حال آنکه همچنین نیست پس نفس انسانی حال در بدن و مادی نباشد و دیگر از جمله صفات
و خواص صور مادیه اینست که در هر جا که حلول کرده باشد جزو با کل در اسم شریک میباشد مثل صورت آتش که در
جسم آتش حلول کرده است چه هر جزوی از اجزای او را که ملاحظه میکنی آتش است همچنانکه کل آتش آتش است و در آتش
بودن هیچ تفاوتی در میانه جزو و کل نیست و همچنین است حال جمیع صور مادیه پس اگر نفس انسانی مادی میبود
و در بدن حلول کرده میبود مثل صور مادیه میبایست که جزو انسان هم مثل دست انسان انسان باشد بجهت آنکه
انسانیت در و هم حلول کرده است بنابر فرض مذکور لیکن جزو انسان انسان نیست پس نفس انسانی حال در بدن

نباشد و دیگر از جمله صفات صور مادیه اینست که در اکثر بلکه در جمیع احوال آن صور تابع اجسام خود میباشند
و اگر نفس انسانی نیز مادی بودی که در اکثر بلکه در جمیع احوال آن صور و اوقات تابع بدن باشد و حال آنکه همچنین
نیست بلکه برخلاف مذکور است چه تابع بودن بدن مر نفس را امریست اظهر من الشمس فی رابعة النهار مجملا اگر جمیع
خواص صور مادیه را ملاحظه نمایند حال بر همین منوال است که مذکور شد پس معلوم شد که نفس همچو اینها حال
در بدن نیست بلکه مجرد است بجهت آنکه خواص و لوازم صور مادیه با او نیست چنانکه مذکور شد و مع ذلک
خواص مجرد را دارد مثل تعقل و تمیز و ادراک و دریافت امور و علوم دقیقه خفیه عقلیه کلیه که بر
جمیع عقلا ظاهر است که هیچ یک از امور مذکوره بتنهایی از صور مادیه نمی آید چه جای مجموع اینها پس هرگاه
حال بر همین منوال باشد یعنی خواص صور مادیه بهیچ وجه من الوجوه در نفس یافت نشود و مع ذلک لوازم مجرد
همگی در و موجود باشند بالضروره نفس انسانی مادی نبوده مجرد خواهد بود چه هر یک از دو طریق مذکوره
بتنهایی بس است در اثبات تجرد و لا تجرد چیزی چه جای دو طریق اثبات کردیم که نفس مجرد است کما عرفت
و مخفی نماند که بیان مذکور باعتبار طریق ثانی جاریست در نفوس حیوانیه و نباتیه هم و لازم میآید که اینها هم
مجرد باشند چرا که خواص صور مادیه با اینها نیست و حق هم اینست که اینها هم مجردند چنانکه ارسطاطالیس
در اثولوجیا اکثر تلویحا و تصریحا باینمعنی کرده و علت اختیار بیان مذکور همین بود که تجرد نفوس مطلقا
درین ضمن ظاهر شود و معلوم شود که نفس مطلق مادی نمیتواند بود تا بنفس انسانی چه رسد که اشرف از آنست
که این قسم تصورات محال در شان او خیال توان کرد و عجب میدارم از جمعی که این اعتقاد کرده اند و هیچ بفکر
خود و حقیقت خود نیفتاده اند که بدانند که محض طول و عرض و عمق و آنچه در این عرض بوده باشد
نیستند و الا چه شرف بر سایر اجسام که ابعاد ثلثه و صور مادیه دارند خواهند داشت اگر چه این گروه

کرده بیشکوه را معلوم نیست که شرفی بر جسم من حیث انه جسم بوده باشد و ارسطاطالیس در اثولوجیا
میفرماید که جمعی که انکار تجرد نفس میکنند فی الحقیقه انکار ذات خود کرده اند چه اگر اندک بفکر خود و
ذات خود افتاده باشند بالبدیهه میدانند که در ایشان بعضی امور هست که وقوع آنها از جسم و جسمانی
محالست مثل تمیزات صحیحه و شعور بامور کلیه خفیه لیکن میشاید که این طبقه را ادراک و شعور نبوده باشد
بلکه همچنین خواهد بود که اگر شعور میداشتند منکر عقل و شعور نمیشدند چرا که هر چیز را بآن چیز میتوان دانست
کما لایخفی

فصل فی بیان کیفیة علم النفس

بدانکه علما را در باب علم نفس باشیا مذاهب
بسیار و عقاید متخالف است چه این مسئله نیز از جمله مسائل غامضه است و کم کسی را اطلاع بر اینمعنی
کما ینبغی حاصل شده مگر کسی را که عنایات ازلی شامل حال گردیده باشد و همچو شخصی نیز کم یاب
و نادر الوجود است و اعتقاد حقیر درین مسئله اینست که بعضی دقایق و حقایق در معرفت نفس ضروریست
که اطلاع بر آنها بدون تاییدات غیبیه الهی ممکن نیست یا میباید بوحی من عند الله بوجه یا بایکی بخدمت عارفی
رسیده باشد و اینمعنی نیز از جمله اسباب توفیقاتست که خدا تعالی بکسی عنایت فرماید و الا بجز در خود
نفس را چنانکه هست نمیتوان شناخت و سالهاست که علم باحوال النفس کما هو حقه متروک و مفقود است و آنچه
در کتب متداوله است ارواء غلیل نمیتواند مجملا مذهب مشهور در باب علم نفس بموجودات علم حصولیست
چه اکثر علمای متاخرین را اعتقاد اینست که علم نفس بموجودات بواسطه حصول صور موجوداتست در نفس
و اینمعنی محالست بچند وجه اول آنکه اگر علم نفس بموجودات بسبب حصول صور موجودات او هم باشد در
نفس چنانکه مشهور است بالضروره آن صور در نفس حادث خواهند بود چرا که جمیع علوم نفس تحصیلی و مکتسبی است
نه غریزی و ذاتی چون علوم عقول مقدسه بمعلومات خود و هرگاه صور علمیه در نفس حادث باشند هر حادث

[illegible]

چنانکه در موضع خود ثابت شده است مسبوقیت باده و مده یعنی میباید که ماده باشد که حرکت کند در زمان تا قابل حصول الصورت تواند شد و چون نفس مجردات هیچیک از امور مذکوره در و متصور نیست پس
معلوم شد که علم نفس باشیا بواسطه حصول صور اشیا در نفس نیست و هو المطلوب وجه دوم
اینست که اگر علم نفس باشیا بواسطه حصول صورت باشد میگوییم که صورت علم هر چیزی البته از نوع باشیاء هم
آن چیز میباید باشد تا کاشف از آن چیز تواند بود و ظاهر است که هرگاه خواهیم فرس را مثلا بدانیم بصورت
انسان او را نمیتوانیم شناخت و هرگاه خواهیم علم باتش حاصل کنیم اینمعنی بصورت آب متحقق نمیتواند شد
بلکه میباید همان صورت فرس و صورت آتش باشد تا معرفت کامل فرس و آتش حاصل تواند شد و بر این قیاس
باید نمود حال سایر انواع را و اینقدر که مذکور شد بدیهی است و هیچ حاجت به بیان ندارد و چون ثابت
شد که صورت نوع آتش در اوست و این محالست کما لا یخفی وجه سوم اینست که اگر علم نفس بواسطه
صورت حاله در وی باشد لازم میاید که نفس را علم بصور مادیه هرگز حاصل نشود چرا که صورت علمی چنانکه گفتیم از نوع
ذی صورت میباید باشد و چون انواع صور مادیه با فرات محتاج اند بماده یعنی البته میباید که در ماده یافت
شوند بی ماده در هیچ جا متحقق نمیتوانند شد و الا از آن نوع نخواهند بود پس هرگاه بی ماده متحقق شود
شد حصول انها در نفس که جوهریست مجرد از ماده محال خواهد بود بهذا الدلیل پا با نه چون ثابت شد که
علم نفس بموجودات بواسطه حصول موجودات نیست ثابت میشود که علم نفس باشیا حصولی نیست بلکه
حضوریست بمعنی مشهور نیز نیست چه حضور بمعنی مشهور در میان جسم و جسمانیات میباشد و اگر احیانا گویند که اشیا
همگی حاضرند در نزد نفس مراد اینمعنی خواهد بود که هیچیک از اشیا غائب نیستند از نظر نفس عاقله چه
علم بنابر آنچه افلاطون الهی فرموده عبارتست از وقوع نظر عقل نفس بر طبایع اشیا خارجیه پس حاضر بودن اشیا

اشیا ظاهر بودن انهاست مر نفس عاقله را نه حضور بمعنی مشهور چه حضور اشیا در نزد نفس نسبت است
بحضور معلول در نزد علت و المعنی از مقوله حضور اشیا محسوسه است در نزد یکدیگر و حاصل کلام
آنکه علم نفس باشیا فی الحقیقه نه حصولیست و نه حضوری و اگر بسبب ضیق عبارت حضوری گویند و معنی
مشهور را نخواهند بلکه المعنی که گفتیم اراده نمایند میتواند بود و او بتالی حضوری گویند پس مجازا
و استعارة میتوان گفت که اشیا همگی حاضرند بذوات خود در نزد نفس نه بحصول صور کما لا یخفی چون
اینمعنی مذکور شد اکنون میباید دانست که مراتب علم نفس باشیا بر سه گونه است حسی و خیالی و تعقلی
اما حسی مرتبه ادراک نفس است مر موجودات حسیه را بقوتهای جسمانیه ظاهریه که ذوات اشیا
جزئیه محسوسه را ادراک میکند بقوتهای مخصوصه دارد مثل اینکه مبصرات را بچشم میبیند و مسموعات را
بگوش ادراک میکند و سایر اشیا محسوسه را بقوای مناسب انها در می یابد و ادراکات حسیه غیر ادراکات
خیالیه و تعقلیه چه اگر اینها نمیبودند نفس را علم بهیچ چیز حاصل نمیشد بجهت آنکه هر چیزی را که بیکی از این
قوتهای مذکوره ادراک کرده باشد خیال و تعقل طبیعت آنچیز هم میتواند کرد و الا فلا و لهذا کور مادرزاد را
علم بکمال قوت بصر نیست و از مدرکات او نیز بالکلیه غافلست حتی اینکه اشکال و الوان و انچه ادراک ان
متعلق باشد بقوت بصری در خواب هم نمی بیند و نمیتواند دید و اگر هزار بیان و برهان خواهند که حال
قوت باصره یا آن امور را خاطرنشان او کنند تخیل و تعقل نمیتواند کرد و بر این قیاس باید نمود حال سایر
مدرکات و مدرکات نفس را بنابر این ارسطوطالیس میفرماید که من فقد حسا فقد فقد علما و لهذا گفته اند
که هر چیزی را با آنچیز میتوان دانست یعنی چشم را بچشم و گوش را بگوش و عقل العقل چنانکه مذکور شد حاصل کلام
آنکه اگر علم نفس بمحسوسات نبودی هیچ چیز معلوم و معقول او نشدی بنابر این قادر حکیم و صانع قدیم عز صنعته

نفس انسانی را بقوتهای مذکوره قوت و توانائی داده است تا بر کت انها ادراک جزئیات محسوسه نموده
کلیات امور و طبایع را از انها استخراج و استنباط نماید تا در حالت غیبت انها از حواس ظاهره تخیل
انها یا تعقل انها هر کدام که خواهد تواند نمود و اینمعنی که مذکور شد همگی ظاهر و واضح چه هر که بنظر نفس
و ادراکات او افتاده است میداند که حال بر نهج الات اینست مرتبه اولی از مراتب ثلثه علم نفس بموجودات
و این مرتبه اگر چه از جهت آنکه مفتاح جمیع علوم است کمال شرافت دارد اما من حیث الذات اخس و ادون از
مراتب دیگر است و بعد از این مرتبه مرتبه علم مثالی و خیالی النفس است که در حال غیبت موجودات از حواس
ظاهره نفس را حاصل میباشد و کیفیت این ادراک بر نهج الست که نفس بقوت خیالیه که از واهب العطایا
یافته است مقادیر امور مقداریه را مثلا می بیند یعنی عین همان مقادیر خارجیه را ادراک میکند بدون
ترکیب و تفصیل او مع الترکیب و التفصیل همچنانکه در خواب و اضغاث احلام دیده میشود و غرض که همچنانکه
بحواس ظاهریه ذوات اشیا خارجیه را میدید در این ادراک خیالی نیز همان اشیا خارجیه را بعینها ادراک
میکند و تفاوتی که هست اینست که در ادراک حسی اگر اجسام را مثلا میدید در مکان خاص اجسام
میدید و در این ادراک همان اجسام خارجیه را می بیند اما لازم نیست که اماکن خاصه اجسام نیز ملحوظ نفس
باشند بلکه گاه باشد که مکان مخصوص نیز ملحوظ باشد و گاه باشد که نباشد هر چند که هر جسم را در مکان مخصوص
الجسم میدیده باشد و فرق دیگر میانه ادراک حسی و خیالی اینست که ادراک حواس ظاهره را شروط و اسباب
بسیار است مثل اینکه در ادراک قوت بصر مثلا وجود هوای مشف و محاذات جسم مرئی و امثال این در
کار است اما در این ادراک انها در کار نیست بهر نحو که بوده باشد ادراک ممکن است حتی اینکه مرتفع نوع چیزها را میتوان
دید بقوت خیالیه که دارد و بر این قیاس باید کرد حال سایر مدرکات را و این مرتبه علم مرتبه کشف صوری

صور صوفیانست لهذا جبرا از امدن زید غائب مثلا میتوانند داد و چون در این مرتبه مکان مخصوص و
محاذات امور و مانند اینها در کار نیست لهذا گفته اند که نفس در این مرتبه اصلا تجرید اشیا میکند
چه در این مرتبه اشیا را ملاحظه میکند مجرد از مکان و وضع و امثال اینها لکن علوفت اما مرتبه سیم از مراتب علم
نفس بموجودات مرتبه علم تعقلات و کیفیت آن بر نهج الست که جمیع امور کلیه را یعنی طبایع موجودات
خارجیه را بالتمام علیه ما فی الخارج ملاحظه و مشاهده میکند در حال غیبت آن امور از حواس و خیال و این مرتبه
اعلا و اشرف از جمیع مراتبست چه مناط سعادات ابدی حصول این مرتبه است و منشا شقاوت او عدم این مرتبه
چنانکه بتفصیل مذکور خواهد شد و باید دانست که نفس را بحسب ادراکات ثلثه یعنی حسی و خیالی و تعقلی
من حیث الذات اجزا و قوا متعدده نیست بلکه مجموع این اختلافات باعتبار آلات و ادوات بدنیست چه نفس
بحسب ذات بسیطست و یک قوت جامعه که مصدر جمیع آثار تواند بود دارد اما بحسب هر آلتی از آلات
شانی دیگر و مظهری دیگر دارد مثلا با آلت بصر قوة باصرست و با آلت سمع قوت سامعه است و با آلت
خیال قوت خیالیه است و بنفس ذات قوة عاقله است یعنی بعین الجرم می بیند و میشنود و بنفس الجرم
میشنود و می بوید و میبوید و قس علی هذا حال سایر القوی و ارسطوطالیس در باب یکی بودن قوت
ادراکه نفس در جمیع امور حسیه و عقلیه میفرماید که احساس عقلات ضعیف و در شان قوة عاقله میگوید
که تعقل احساسیست قوی و صانع و باعتقاد حقیر بیانی شافی تر از این نمیتوان کرد کما لا یخفی و لم تعدد
الالات و ادوات نفس علی الاجمال بر وزن ظهور آثار و افعال او بتعدد نفس را او وجود بساطت ذات
باعتبار قوت جامعه که مذکور شد آثار و افعال متکاثره است بحیثیتی که یکماده خاص را گنجایش پذیرفتن
و ظهورات مجموع انها نیست چرا که شان مجرد شان دیگر و مکان ماده و مادیات مکان دیگر است

ونعم ما قال ...
کنج خسرو ... کنجد ...
که بجیب ... دو ظرف

لهذا از حضرت واهب العطایا جل جلاله وعم نواله بر بدلالت وادوات شرف اختصاص یافته است اینكه بازا
هر آلتی از آلات بدنیه فعلی از افعال او ظاهر شده مجموع آثار و افعال او كه در تتق غیب واستار استتار محجوب
و مستورست بعرصهٔ ظهور و افق انكشاف شهود تواند خرامید باذن الله تعالی فصل فی وجوب
فناء البدن وبقاء النفس بعده مخفی نماند كه در فصل تكون موالید مذكور شد كه علل تركیب
مركبات وامتزاج ممتزجات جمیعا خواص اوضاع فلكیه واتصالات نجوم واقترانات انهاست و معلوم
كه مجموع امور مذكوره منصرم ومنقضی اند پس فانی و منقضی میشوند و بعد از انقضای انها معلولات انها نیز كه
مركبات مذكوره اند بالضروره فانی وفاسد خواهند شد چه بقای معلول بدون علت محالست لهذا گفته اند
كه هر كائن فاسدست یعنی هر حادثی در معرض فنا و فسادست پس لابد قصر قصیر نشأت سایر انسان را كه بیت المعمور
ادراكات گونا گونست آفت سیل خرابی در پیست و این تركیب عجیب البنیان را كه مجمع البحرین مجرد و مادیست حادثهٔ انحلال
واضمحلال در عقب است و هیچ شخصی از اشخاص انسانی و غیر انسانی را درین عالم كون و فساد صلاحیت بقای دائمی و
نشو و نمای سرمدی ممكن و مقصود نیست تدبیر بقراطان زمان را در علاج این عارضهٔ عظمی قیراطی اعتبار نیست
و مقال علم جالینوس صاحب ناموس را در ازالهٔ این حادثهٔ كبری احتمال اعتبار افسوس نه چنانكه ایزد تعالی شانه در
كتاب مستطاب خود اورده كه كل نفس ذائقة الموت چه موت بحسب لغت مفارقت نفس است از بدن كما لا یخفی
چون معلوم شد كه انحلال تركیب این هیكل عنصری فانی یعنی بدن انسانی امریست ضروری ولازم الحصول بیان كنیم كه بعضی
اینمعنی سارین بفساد نفس هم مستلزم فنای او نیست چرا كه از سیاق سخنان گذشته معلوم و مبرهن گردید كه علت
وجود نفس انسانی عقل انسانست نه چیزی دیگر و هر گاه نفس معلول عقل باشد بالضروره تا عقل خواهد بود بقای عقل والا
تخلف معلول از علت لازم میاید و این محالست پس معلوم شد كه تركیب بدن انسانی نتیجهٔ گردش افلاك و عطیهٔ

و عطیهٔ سماویاتست البته مسترد و فانیست و جوهر شریف نفس كه فروغ عقل و پرتو چراغ الهیست
بالضروره باقی و بهیچ وجه من الوجوه فنا برو روا نیست چنانكه گفته اند داده خود سپهر بستاند نقش
ابد جاودان ماند و ازین تقریر مستفاد شد كه طریان عدم بر هیچ نفسی از نفوس معقول نیست چرا كه همگی
چنانكه گفته ایم معلول عقل اند و همچنانكه فنای نفس انسانی محالست فنای جمیع نفوس سایر حیوانات خواهد بود و تا خدا
نخواهد نخواسته باشد فساد انها ممكن و متصور نیست والله اعلم فصل فی احوال النفس بعد فناء
هذا البناء الجسمانی و رجوعها الی الفضاء الروحانی مخفی نماند كه نفوس انسانیه با وجود اختلافهم و
تفاوتهم فی المقامات والدرجات بحسب قسمت عقلیه منقسم میشوند بسه قسم بایں طریق كه گوئیم نفس یا
سعیده است یا نه اگر سعیده نیست یا شقی است یا نه اگر نه سعیده است و نه شقی از انفس ساده و هیولانی
میگویند چرا كه بهیچ وجه من الوجوه از مراتب هیولانیهٔ ذاتیهٔ خود ترقی و تجاوز نكرده است نه بطرف كمال
و سعادت و نه بطرف ضلال و شقاوت مثل نفوس مجانین و بله و نفوس بعض اطفال كه هیچ تجاوز از مرتبهٔ
پست هیولانیه نكرده باشند و این قسم نفوس بسیار نادر الوقوع میباشند و حال اینطایفه مسلمه بعد
از خرابی بدن والله اعلم حالیست عاری از لذت و الم چرا كه لذت و الم تابع كمال و نقص میباشند و این طبقه
از هر دو محض بی بهره اند لهذا نه لذتی میدارند و نه المی بلكه شاید از وجود خود نیز غافل باشند و اما نفوس
شقیه نفوسی اند كه خود را بتبعیت نفس اماره از اعراف مرتبهٔ هیولانیه بیرون اورده در دركات شقاوت
ابدی و حرمان سرمدی انداخته اند كه خود ساخته اند و حال اینطایفه در كمال صعوبت و شدت است لیكن
ایشانرا در بعضی مراتب متفاوته میباشد بعضی اشد از بعضی اما بنابر اصول مقرره میباید كه اغوای ایشانرا
بجائی دور نهایتی حاصل شود كه ان الله یغفر الذنوب جمیعا و بیان اینمعنی موقوفست بر مقدمه

كه بدیهی است و آن اینست كه هر چه ذاتی یا ذاتی چیزی نبوده باشد البته بسبب امر خارجی الحیز خواهد بود
مثل حرارت آب گرم كه چون ذاتی او نیست البته بواسطهٔ امر خارجی از نور دیگر حاصل میشود چون اینمقدمه
معلوم شد اكنون بدانكه چون نفس انسانی در مبدء حال باتفاق كافهٔ عقلا هیولانی الجوهرست هیچ امری از
امور ذاتیه یا مستفیده برای او نمیتواند بود بلكه هر چه او را حاصل شده باشد البته بواسطهٔ آلات بدنیه
خواهد بود و هر گاه آلات معدوم و مفقود شوند هر چه تابع آلات باشد بالضروره فانی و زائل خواهد شد
چه عدم علت مستلزم عدم معلولست پس میباید كه هر چه بسبب آلات بدنیه او را حاصل شده باشد
بعد از فساد آلات بمرور دهور زائل شود انشاء الله تعالی لیكن زوال بعضی انها بواسطهٔ كبر اثم و صغر ان
و ایضا بسبب شدت رسوخ و قلت آن متفاوت خواهد بود و بعضی را نجات زودتر حاصل خواهد شد و بعضی را
دیرتر و دشوارتر اما بعد از خلاص و خلاص نفوس مذكوره را رجوع بعالم اصلی خود خواهد بود كه كل
شیء یرجع الی اصله و انهار ادران عالم دیگر عذابی نخواهد بود انشاء الله تعالی و اما نفوس سعیده
طوبی لهم و حسن ماب نفوس اند كه از حضیض مرتبهٔ هیولانیه و تیه سفیه كه از جهالت بمرقاة جذبات
الهی و سلم مجاهدات غیر متناهی بر ذروهٔ والای معرفت و فضای اشتیاق ترقی نموده كنگرهٔ عرش سعادت ابدی
و قصارای امنیت سرمدی را منزلگاه نظر همت و پرواز خود ساخته اند و حال اینطایفهٔ علیهٔ قدسیه شكر الله
سعیهم در غایت خوبی و فارغ البالیست چه از طی كلام سابق معلوم شد كه علم نفس بموجودات نه از مقوله
حصول صور اشیاست در نفس تا محل زوال باشد بلكه عبارتست از وقوع نظر عقلیت بر ذوات طبایع اشیاء
خارجیه علی ما هی علیه بحسب نفس الامر پس معلوم شد كه نفس را بعد از فراغ از بدن علم بهمان امور كه داشته است
حاصل خواهد بود و همان امور را بعینها خواهد دید بچشمی كه عین ذات اوست و بقدر مرتبهٔ بینش و دانش

و دانش خود لذت از بهشت آفرینش خواهد برد كه لیس للانسان الا ما سعی و هر امری از امور را كه درین
عالم ادراك نكرده باشد بسبب فقدان حسی از حواس یا غیر ان در ان عالم نیز از لذت علم طبیعت كلیهٔ ان امر
محروم خواهد بود كه من فقد حسا فقد فقد علما حاصل كلام انكه چون لذت عین ادراكست و مرتبهٔ
سعادت و لذت نفس بقدر مرتبهٔ ادراك اوست یعنی بقدر دانش و بینش اوست و اكمل مراتب سعادت انست كه
علم یقینی بوجود انچه درین رساله مذكور شد داشته باشد یعنی علم بوجود واجب الوجود تعالی شانه و علم بوجود
معلولات بیواسطه و مع الواسطهٔ او كه عقول و نفوس اند تا اینكه سلسلهٔ موجودات معلولات بوجود كثیر الكمود ناسوتی
برسد و بعد از ان علم بكیفیت معاد بدنی و روحانی حاصل نماید بهمان طریقی كه مذكور شد و هر گاه نفسی را
این مرتبه حاصل شده باشد فقد فاز فوزا عظیما چه درین مرتبه مجموع موجودات علوی و سفلی یعنی عقلی و حسی دفعة واحدة
مشاهد و معاین نفس خواهد بود و اما مشاهد بودن موجودات عقلی خود ظاهرست چه نفس بسبب
تحصیل علم باشیاء مذكوره از حضیض بالقوه كه بیرون آمده باوج سعادت خود ترقی كرده است و عقل بالفعل
شده و عقل بالفعل شدن لازم دارد علم را چه علم خاصهٔ عقل بالفعل است و مع ذلك در حین مفارقت از بدن
در عالم اصلی خود است كه عالم عقلی باشد و معلوم نیز موجودات عقلی اند پس بالضروره میباید كه مجموع انچه دانسته
شده است مشاهد او شوند چه هر گاه با وجود مشاغلات حسیه و ارتباط بامور بدنیه در این عالم بجواهر
عقلیه پیدا شده نظر بصیرتش برانها افتاده باشد پس در وقتی كه مشاغل و عوائق برداشته رجوع بعالم اصلی خود كرده
باشد بطریق اولی علم بامور مذكوره خواهد داشت بوجه اتم و اكمل كما لا یخفی و اما دلیل مشاهد بودن محسوسات علم
دانستن نفس است بانها در حال غیبت انها از حواس چه نفس را در اینجا هم علم كلی الطبیعت كلیهٔ محسوسات
كه احساس كرده باشد بهیئت شخصیه حاصلست در حال غیبت انها از حواس و اگر كسی خوب تامل كند میداند كه

نفس را در اینجا هم بواسطه ادراک طبایع کلیه محسوسات بعد از حصول علم با نها دیگر هیچ احتیاج بآلات نیست
بلکه محتاج بآلت وقتی میباشد که خواهد امر جزئی را بخصوصه ملاحظه کند پس معلوم شد که وجود حواس در ادراک
حقایق که ادراک کرده است در کار نیست لهذا او را بعد از مفارقت از بدن علم با نها حاصل میشود و همین اشیاء
محسوسه را بعینها میتواند دید همچنانکه در حین ارتباط و اتصال با بدن میدید و تفاوت که در میانه دیدن اول
و آخر است اینست که نفس در حین اتصال با بدن طبیعت اشیاء را بعینها اشیاء کلیه را در ضمن اشخاص جزئیه میدید
و در حال مفارقت از بدن اشیاء جزئیه را بعینها اشخاص را در طبایع کلیه می بیند چرا که طبایع کلیه در ان عالم ظاهر
از اشخاص و هویات در پیش نظر عقل حاضر میباشند و عقل بینا ناظر انها میباشد و اشخاص را نیز در ضمن دیدن انها
می بیند چه هر گاه نفس عقل بالفعل شد هیچ چیز از وی پنهان نمیتواند بود لهذا مرتبه انسان کامل زیاده از مرتبه
عقول و نفوس دیگر است چه انها از شدت استغراق با فوق از التفات تام باتحت باز داشته اند اما انسان
سعادتمند مثل انبیاء و اولیاء را التفات بهر دو طرف میباشد و توجه بیکطرف مانع مشاهده طرف دیگر نیست
چه در پیش او اینطرف و انطرف نیست و معزول الشغل شان عن شان در شان او متحقق است و میباشد که سبب
اینمنزلت دیدن سابق نفس باشد مر اشخاص محسوسات را در حین ارتباط با بدن لهذا روایت شده که نفس مؤمن در حین
مفارقت از بدن علم بهمه چیز میدارد غرض که میتواند بود که دیدن کابی نفس مر محسوسات را بالآلات بدنیه علت این معنی
شده باشد که نظر بینش او از دیدن طبایع کلیه باشخاص انها نیز سرایت کند بنابرین انوار انسان کامل از رؤسای جمیع
موجودات و متعلق علت جمیع اشیاست که لولاک لما خلقت الافلاک و باید دانست که همچنانکه مذکور شد اول مراتب
سعادت آنست که علم بمبادی عالیه تا مرتبه وجود انسانی بهم رسد و این مرتبه اگر چه اول مراتب سعادات است اما کم مرتبه
نیست و کم کسی را حاصل میتواند شد و اقل منزلتش آنست که کمترین ملکی تواند بود و تا ملک و مرتبه که فوق
فوق این مرتبه باشد مرتبه ایست که فوق این مرتبه باشد مثل اینکه بعد از دانستن امور مذکوره که ضروری اند در تحصیل
سعادت علم بجهات وحدت و کثرت اشیاء بهم رسد چه اشیاء بوجهی متحد و بوجهی متغایر اند چنانچه در مواضع
خود ثابت شده و هر گاه بعد از دانستن امور مذکوره باین نحو علم هم حاصل شود و زیاده ازین نیز حاصل شود
و مع ذلک قوه عملی نفس هم در مرتبه کمال باشد دیگر زبان از عهده تقریر شأن اهل این مقام بیرون میتواند
بغیر از انکه در حدیث صحیح وارد شده که ما لا عین رأت و لا اذن سمعت الی آخر الحدیث در این مقام هیچ نتوان
گفت چه جای فرق این مقام همین قدر میتوان دانست که نور در نور و سرور در سرور است سخن یکیست
در عبارات آرایش است حاصل کلام انکه در این مرتبه جلیله موجودات علوی و سفلی همگی حاضر اند در پیش نفس
بحضوری که حضور ظاهری بعدات نسبت بان حضور و العاقل یکفیه الاشاره اگر چه معلوم نیست که نفس را در این
در این مقام از دیدن امور عقلیه لذت چه نسبت چه انقدر لذت و سرور در این مقام هست که آن ذره که در حساب
ناید اما یم و در انحال دیدن امور عقلیه اگر چه نباشد ملذ نخواهد بود لیکن از حصول این مرتبه در این مقام نفس را
لذتی هم میباشد که فوق مراتب دیگر است اگر چه از دیدن اینها بخصوصها لذت نبرد و مثال این غرض در عالم محسوس
مثال کسی است که در مقام عالی نشسته سیر گلستان میکرده باشد و در اثنای سیر هر خار را که در انجا باشد
ببیند اگر چه از دیدن خار هیچ لذت ندارد اما چون در برابر نظر است البته میبیند و از حس اتفاق که
ناظر و ساکن گلشن است نه محبوس گلخن نهایت لذت و سرور دارد و همچنین است حال دیدن امور حسیه در ان عالم
خوار تر از خارات در گلستان چه خار و گل هر دو محسوس اند یکی بهتر از دیگر اما محسوس و معقول هیچ اشتراک با هم
ندارند و از یک عالم نیستند ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا والله اعلم و باید دانست که وصول بشهود الکمال
انسانی بعد از انکه علم با مور مذکوره و سایر امور که اشاره بان کردیم حاصل شده باشد موقوفست بتحصیل

[illegible marginal notes]

ملکات خلقیه و ترک لذات حسیه چنانچه در کتب علم اخلاقی مذکور است چه تا نفس را بواسطه ترک شهوت
و غضب تشبه بمبادی عالیه حاصل نشده باشد بمقام انها نمیتواند رسید چه جای انکه از مرتبه و مقام انها تجاوز
کند و حال انکه غایت کمال انسانی اینست که از انها بگذرد پس هر که جویای این عالی مقام است بعد از تحصیل مراتب
علمی باید که طالب لذات و خواهش شهوات نباشد و الا تا آرزوی نفس بکامیابی حطام دنیویه و عیب بکات وردی
ملاسبون و سیاسات از لذت دیدار اخروی کار و سعادت قرب درگاه پروردگار بی بهره و محروم خواهد بود همچنانکه
در این عالم هر گاه نفس مشغول چیزی بعضی باشد از ادراک لذات عظیمه مثل لذت ماکول لذیذ غافل میشود
مثلا اگر شیرینی میخورده باشد مطلقا از لذت ان غافل میباشد در انجا هم حال برین منوال است که اگر نعوذ بالله نفس
مشغول خواهشهای دنیویه و لذتهای فانیه توجه باشد بعد از ادراک لذتهای عقلیه سرمدیه محروم خواهد
بود لیکن اگر توفیق تحصیل علوم ضروریه یافته باشد از شرف منزلت دانش و فضیلت نسبت علم کار خود را
کرده بعد که ان ارزوها زایل شوند بسعادت دیدار مقربان درگاه احدیت مستسعد خواهد شد انشاء الله
که ان الله یغفر الذنوب جمیعا اما اگر حال بر خلاف مذکور باشد یعنی علم ضروری حاصل نکرده باشد و ترک شهوات و امثال
ان نموده باشد چنانکه اکثر زهاد و عباد بر این منوال اند معلوم نیست که بمرتبه علماء تواند رسید که فضل العالم علی الجاهل
کفضلی علی ادنی و الله اعلم بالصواب مخفی نماند که اگر بعد از این کلام چند کلمه مثل التیمن و التبرک از ارسطو طالیس در حال
احوال ان عالم و کیفیت ادراک نفس ایراد نموده انجام این رساله را با ان ختم نماید هر آینه متمم و مؤید سخنان گذشته
و مناسب مقام خواهد بود بلکه شاید باعث زیادتی شوق طالبان گردیده مسئله اشراق که اهل حکمت ان نیز دل
حرکت ایدان شاء الله تعالی بدانکه در میمر ثامن از اثولوجیا میفرماید که ان العالم الاعلی هو الحی التام الذی
فیه جمیع الاشیاء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففیه کل نفس و کل عقل و لیس هناک فقر و لا حاجة البتة
البتة لان الاشیاء التی هناک کلها مملوة غنی و حیاة کانها حیاة تغلی و تفور و جری حیاة تلک الاشیاء انما تنبع من عین
واحدة لا کانها حرارة واحدة او ریح واحدة فقط بل کلها کیفیة واحدة فیها کل کیفیة توجد فیها کل طعم و تقول
انک تجد فی تلک الکیفیة الواحدة طعم الحلاوة و الشراب و سائر الاشیاء ذوات الطعوم و قواها و سائر الاشیاء الطیبة
الروائح و جمیع الالوان الواقعة تحت البصر و جمیع الاشیاء الواقعة تحت السمع ای اللحون کلها و اصناف الایقاع
هذه کلها موجودة فی کیفیة واحدة مبسوطة علی ما وصفنا لان تلک الکیفیة حیوانیة عقلیة تسع جمیع الکیفیات
التی وصفنا و لا یضیق عن شیء منها من غیر ان یختلط بعضها ببعض بل کلها فیه محفوظة کان کل واحد منها قائما
علی حدته انتهی کلامه و حاصل معنی این کلام علی الاجمال اینست که عالم اعلی عالمی است در حیث حیاة و تمام
و در وی جمیع چیزها یحقیقت انکه پیدا شده است از مبدع اول که تمام است یعنی واجب الوجود تعالی شأنه و در ان
عالم است هر نفس و عقلی که هست بهیچ وجه من الوجوه فقر و احتیاج و درویشی در ان عالم نیست
بجهت انکه چیزهای ان عالم همگی مملو اند از توانگری و حیاة که گویا از بسیاری حیاة بسر شار بجوش آمده اند و
لبریز و سرشار شده اند از حیاة و همه از یک سرچشمه اند و حرارت انجا حرارت تنها نیست و همچنین ریح انجا
هوای تنها نیست بلکه جمیع چیزهای ان عالم یک کیفیت اند یعنی یک ذات اند و در ان کیفیت است جمیع کیفیات
و جمیع طعوم یعنی در انجا همه چیز در همه چیز است چنانکه میگوید تو ادراک میتوانی کرد در ان کیفیت مذکوره طعم
جمیع شیرینیها را و طعم شراب و سایر اشیا ذوات طعوم را و جمیع بویهای خوش و رنگهای الوان و جمیع امور محسوس
بحس لمس و جمیع انواع و اصناف نغمها و لحنهای لذیذه بلکه جمیع چیزهای دیگر را نیز در ان کیفیت بسیطه ادراک
میکنی چه ان کیفیت حیوانی و عقلانی است و گنجایش جمیع چیزها دارد بدون اینکه تنگی کند و بدون اینکه مخلوط
و ممزوج شود بعض از انها ببعض یا فاسد شود بعض ببعض بلکه همگی محفوظ و ممتاز اند از یکدیگر بحیثیتی که هر چیز

کل واحد از ان انوار جدا کانه و علیحده اند اللهم ارزقنا و در جای دیگر از اثولوجیا میفرماید که ان من ورآء هذا العالم سماء و ارض و بحر و حیوان و نبات و ناس سماویون و کل من فی هذا العالم سماوی ولیس هناک شیء ارضی البتة و الروحانیون اللذون هناک ملائمون للانس الذی هناک لاینفر بعضهم من بعض و کل واحد لاینافی صاحبه ولا یضاده بل یستریح الیه و ذلک ان مولدهم من معدن واحد و قرارهم و جوهرهم واحد و هم یبصرون الاشیاء التی لاتقع تحت الکون والفساد و کل واحد منهم یبصر ذاته فی ذات صاحبه لان الاشیاء التی هناک نیرة مضیئة ولیس هناک شیء مظلم البتة ولا شیء جاس لاینطبع بل کل واحد منهم نیر ظاهر لصاحبه لایخفی علیه منه شیء لان الاشیاء هناک ضیاء فی ضیاء فلذلک صارت کلها یبصر بعضها ولایخفی علی بعض شیء منها و بعض البتة اذ لیس نظرهم بالاعین الدائرة الجسدانیة الواقعة علی سطوح الاجرام الملفوفة بل انما نظرهم بالاعین العقلیة الروحانیة التی اجتمع فی الحاسة الواحدة جمیع القوی التی للحواس الخمس فی القوة الحاسة السادسة بل الحاسات السادسة هناک مکتفیة بنفسها مستغنیة عن الاغراق فی الالات اللحمیة انتهی کلامه و محصل این کلام ترجمه اجمالی انست که میگوید که در ورای این عالم اسمانیست و زمین و دریا و حیوان و نباتات و انسانها که عقلی و روحانی و هر چه در ان عالمست همه عقلی اند و هیچ جزء ارضی در ان عالم نیست و ملائکه و روحانیات که در ان عالم اند همه اشنا و مالوف اند با انسان انجا و هیچ یک را در ان عالم از دیگری وحشت و نفرت نیست و همچنین ضدیت و مخالفت با یکدیگر ندارند بلکه همگی خوشنود با یکدیگر بجهة انکه همه از یک معدن و یک منبع اند و جوهر و مستقر شان یکیست و اشیاء انجا همگی میبینند چیزها را که در این عالم کون و فساد نیست و هر یک از انها ذات و روح خود را در اینه ذات دیگری مشاهده میکنند بواسطه انکه چیزها در ان عالم همگی روشن و شفاف اند و در انجا هیچ تیره و ظلمانی نیست بلکه هر یکی از انها ظاهر و هویدا است از برای دیگری

دیگری و مخفی نیست از هیچ یک از انها هیچ چیز چه انها همه نور اند در نور و لهذا کل انها عالم اند بعضی به بعض و پنهان نیست بر بعض هم انچه در بعض دیگر است چه نظر و بینایی انها بچشمهای فانی جسمانی نیست که ظاهر چیزها را می بینند و باطن انها را نمیتوانند دید بلکه نظر ایشان بچشمهای عقلی روحانی است و جمع است در انجا جمیع قوای حواس خمس در یک قوت با قوت سادسه دیگر یعنی قوت عقلیه بلکه ان قوت سادسه کافیست از برای او و مستغنی میسازد او را از سایر قوای دیگر یعنی مجموع الخ باید قوای ادراک میکند همه را بهمین قوت سادسه ادراک میتواند دیعنی بقوت عقلیه و مخفی نماند که این قوت همان قوتست که در فصل سابق اشعار بان کردیم که نفس عاقله را قوه جامعه است که عین ذات اوست و بمحض همان ادراک جمیع مدرکات حسی و خیالی و عقلی میکند و همین قوتست که در گوش سامعه است و در چشم باصره و در زبان ذائقه و بنفس ذات ناطقه همچنانکه مذکور شد تمت الرسالة

فایده فی نفی الجبر والتفویض

من افادات العلامة المحقق اقا جمال رحمه الله فی جواب مکتوب الامیر المعظم حسینعلی خان قال بعد الدیباجة و ما یتعلق بها بر لوح اظهار مینگارد که بر هوشمندان خبیر و خردمندان بصیر محجوب و مخفی نیست که بنابر اقتضای حکم بالغه یزدانی و استدعای مصالح سابغه سبحانی سلطنت و حکم در ارباع ممالک وجود و فرمانفرمایی و جریان امر در اقطاع خافقین غیب و شهود بر عقل صحیح و نظر صریح بعنوان مسلم گشته که توقیع وقیع شریعت و ملت را از مهر مهر اثار او گزیر نیست و بر لیغ بلیغ دین و ایین را از طغرای غرای او چاره نه بنابرین هر گاه ظاهر نقلی با برهان عقلی مناقض نماید تاویل نقل اگر ممکن باشد واجب والا رد ان لازم و متحتم چه حکم بصحت هر دو واضح البطلان و حکم بفساد ثانی مستلزم بطلان اول بطریق اولی چه

تاویل نقل یا رفض ان مقوی و مؤکد اوست از ظاهر یا نقض ان مؤثر نمیتواند شد و بر متامل منصف ظاهر و باهر و کالشمس فی رابعة النهار هویداست که عقل صریح و طبع صحیح قطع نظر از ملاحظه شرایع و ادیان و تتبع عادات و ازمان و رعایت مطالب و اغراض و حمایت منافع و لوازم حاکم و جازمست بحسن و قبح اشیاء و تفاوت مراتب انها چه هر که بهره از عقل سرفراز و بلهره از فهم ممتاز باشد بعد از ملاحظه صدق و کذب قطع نظر از جمیع مراتب مذکوره بیک طرف ترجیح صدق بر کذب میدهد و انرا بر این اختیار میکند و همچنین در ظلم و عدل و بسیار را از اشیا چنانکه باندک ملاحظه روشن و برهن گردد و اگر چه در یافت عقل انسان قاصر است از حکم بان در سایر اشیا چه ادراک انها کاهی بر او متعسر و متعذر است دارد و بسبب ان بحسن بسیاری از اوامر شرایع و ادیان و قبح منهیات ان پی نمیتواند برد نهایت بعلم الیقین که هر چه در یکی از شرایع حقه امر بان شده البته در انوقت حسنی داشته که شارع جل امره بر ان مطلع بوده و بسبب ان ترغیب بان فرموده و هر چه نهی از ان شده البته قبحی داشته که بر ان اگاه بوده و بان علت ترهیب از ان نموده و هیچ عاقلی تجویز ان نمیکند که میانه نماز کردن و شراب خوردن بجهة اسلام و کفر هیچ تفاوت نباشد و بع ذلک شارع تاکید در مدح و اطرای ان انهمه مبالغه کند و قائل لما فرا اثواب عظیم و اجر جسیم و عده فرماید و بر ذم و انکار این چنان تشدد نماید و مرتکب انرا از عقاب الیم و نکال وخیم ترساند و چگونه کسی احتمال ان دهد که انها همه محض جعل و اعتبار شارع است و همچنان عقل و اگر عکس ان میکرد نیز جایز بود یا انکه حالا نیز که چندان وعد و وعید بران واین کرده روا باشد که در ان نشاه عکس نماید و فاعل انرا بجهنم فرستاده بانواع عذاب گران مبتلی سازد و مرتکب اینرا در جنات عدن جا داده باقسام نعم جاوید ان متمتع و بهره مند گرداند و عاقلی که تمیز را راه ان دهد که جایز باشد بر عدل حق تعالی که انبیا و اولیا صلوات الله علیهم را که

که تمام عمر را در اطاعت و بندگی او صرف کرده باشد بار شاد و هدایت عباد و ترویج شرائع و احکام او و دلالت اطراف واکناف بلاد مشغول باشند بجهنم فرستد و کفار و اشقیا را که همواره بعقوق و نصب او و نصب العین ایشان لوم و فرمت بر مخالفت و ضلالت و اضلال باشند بهشت ده کان هذه الکلمات یکفیک فی اثبات قاعدة الحسن والقبح العقلیین و بیان فساد مذاهب الاشاعرة المنکرین لها المجوزین لامثال ما ذکر ناخذ لهم الله تعالی ولا تحتاج الی زیادة تفصیل فیه و بر متتبع لبیب ظاهر است که از طرق شرعیه نیز مویدات و موکدات این مطلب بسیار است لیکن چون مقام مقتضی تفصیل ان نبود تطویل کلام بان ننمود و بعد از تاصیل اصل مزبور و تفنین قانون مسطور بر خرد خورده دان پوشیده و پنهان نخواهد بود که عقل قویم و فطرت مستقیم حاکمست بانکه هر گاه کسی در فعلی مضطر و مجبور باشد و او را در ان قدرت و اختیاری نه او را بسبب ان استحقاق ثواب و تعظیم و تکریم نباشد و تعذیب و ایذاء او بر ان مجرد ظلم و عدوان و تعدی و طغیان باشد مگر انکه از روی جهالت و نادانی یا انهم از روی اجبار و اضطرار باشد و همچنین هر گاه فعل او نباشد و دیگری کند و قدرت و اختیار او را اصلا دخلی در ان نباشد هر چند قدرت مع او مقارن ان افتد چنانکه باصطلاح زمره اشاعره اثر قدرت کاسبه گویند او را اصلا استحقاق ثواب و عقاب نباشد و کسب تاثیر در صحت ان اثری نکند و سودی نبخشد بلکه قدرت چنین با جبر و اضطرار در میزان اعتبار و قسطاس اختیار اگر سبکتر نباشد یقین که سنگینتر نماید چنانکه بر خبیر بصیر و ناقد چیره دان پنهان و در نیست پس چگونه کسی تجویز کند که خدای عز و جل با کمال علم و قدرت و بی نیازی و عدل بنده را که مضطر باشد در کاری عقاب کند که چرا چنین کردی یا انکه نعوذ بالله خود کرده باشد کاری و عقاب کند بنده را که تو چرا کردی این را مجرد انکه قدرت او مقارن ان فعل افتاده تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و نیک ظاهر است ایضا شناعة مذهب الاشاعرة لعنهم الله تعالی فی هذا الباب و لا حاجة الی مزید تطویل و اطناب فویل لهم مما کسبوا و نسبوا الیه

اثبات الاختیار

تعالی اولی الهم فاولی و بعد از تمهید اصول مزبوره و تشیید مبانی آن بر عاقل عارف ظاهر نماند که افعال عباد
که مورد اوامر و نواهی شرایع مقدسه است باید که از ایشان بعنوان اختیار صادر شود نه بعنوان جبر
و اضطرار و نه بعنوان کسب چنانکه مختار فرقه جبریه و قدریه اشاعره است والا امر و نهی و وعد و وعید
و ثواب و عقاب معقول نشود و لازم آید که حق تعالی در تعذیب کفار بر خلق جاهل یا مضطر یا ظالم باشد
تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا اینها همه با آنکه اصل قدرت عباد و اختیار ایشان در افعال خود و استناد
آنها بتاثیر ایشان از ضروریات است و انکار آن بجز مکابره و مباهته نتواند بود چنانکه محقق طوسی قدس
سره العزیز القدوسی در تجرید فرموده و الضرورة قاضیة باستناد افعالنا الینا و المنازع مکابر مقتضی عقله

تاویل آیات و اخبار

پس اگر ظاهر بعضی آیات و اخبار خلاف آن باشد دلالت بر اضطرار عباد کند باید که از ظاهر صرف شود بتاویلی
که مناسب مقام باشد و اگر کسی را قدرت و قوت تاویل نباشد همین بس است که اعتقاد کند که ظاهر آن مراد
نمیتواند بود و تاویلی خواهد داشت هرچند خصوص تاویل را نداند بلکه بسیاری از آیات قرآن مجید

متشابه در آیات و اخبار

از جمله متشابهات است که افهام ما قاصر است از ادراک تاویل آنها چنانکه در محکم تنزیل اشاره بآن شده و در
احادیث معصومین علیهم السلام نیز متشابهات وارد شده از قبیل متشابهات قرآن چنانکه در بعضی احادیث تصریح بآن
شده و بسیاری از احادیث که در باب آن حدیثهم صعب مستصعب وارد شده بر این محمول میتواند شد
و بنابرین در آنها همین کافیست که اعتقاد کند که معنی صحیحی دارد که خدا و رسول و اهل ذکر علیهم السلام عالمند بآن
هرچند اذهان ما بآن پی نتواند برد چنانکه از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت شده که فرموده قال رسول الله
ان حدیث آل محمد صعب مستصعب لا یؤمن به الا ملک مقرب او نبی مرسل او عبد امتحن الله قلبه للایمان فما ورد
علیکم من حدیث آل محمد فلانت له قلوبکم و عرفتموه فاقبلوه و ما اشمازت منه قلوبکم و انکرتموه فردوه الی الله و الی

الرسول و الی العالم من آل محمد الحدیث و با مضمون روایات متظاهره و متواترات اینها هم بر فرض صحت
خبر است و ظاهر است که نسبت اخبار آحاد بمعصومین صلوات الله علیهم معلوم نیست و احتمال جعل دارد و بلکه
بر متامل عارف ظاهر است که عدم وجود جعل در جمله اینها بغایت بعید است بلکه وجدان متیقن در بعضی نیست
چه در احادیث نیز حکم شده بوجود کذابین بر ایشان صلوات الله علیهم و بر تقدیر تحقق آن لازم میاید و احتمال
سهو و تغییر و تحریف نیز قایم است و بعد از تتبع و تصفح وجود اینها نیز فی الجمله ظاهر و باهر میگردد و بنابرین
اگر بالفرض بعضی از اخبار آحاد باشد که مناقض حکم صریح عقل باشد و در واقع قابل تاویل اصلا نباشد
مردود و مطروح خواهد بود و یقین نسبت آن بمعصومین علیهم السلام سهو و خطا یا بهتان و افترا
باشد با آنکه بر متصفح زبر شرعیه و طوامیر نقلیه ظاهر است که در ما نحن فیه آثار و اخبار بر وفق اصل
مزبور زیاده از آنست که رد شود یا تاویل در آن گنجد پس بالضروره تاویل باید در آنچه مخالف آن
باشد متعین خواهد بود و اما آنچه در رفع آن وضعه بیان فرموده اند که آدمی با وجود نهایت ضعف و
شکستگی و نقصان در جمیع کمالات اختیار خانه خود میدارد و هر نحو تدبیر و تصرف که میخواهد میکند و
هیچکس قادر بر تدبیر و تصرف در امور خانه او بی اذن او نیست چون میتواند بود که خدایی که در جمیع
صفات بر وجه اتم و اکمل باشد و هیچ منقصتی در او نباشد بلکه بعلی جمیع صفات کمال باشد در کار
خانه او بدون اراده و اختیار و تقدیر او امری تواند صادر شد و عقل هیچ عاقل قبول نمیتواند کرد که
در ملک انجینی قادر قهاری بمرتبه چنگیز خانی تواند خروج کرد و صد هزار نفس آدمی را که هر یک بحسب استعداد و
قابلیت مساوی عالم کبیر را شاید بیرحمانه هلاک تواند کرد دلیل استقلال عبد بسیار بعید بنماید و مذهب
اشاعره درین مسئله که بجبر و عدم وجود حسن و قبح عقلی قائلند خالی از قوتی نیست پس جواب

آن اینست که اولا بر فرض صحت این کلام ظاهر است که جبر که مذهب اشاعره است بر وجهی که مذکور شد
لازم نمیاید بلکه نهایت آنچه لازم میاید آنست که آنچه واقع شود برضای خدا باشد و وفق اراده او
باشد لیکن فساد اینهم واضح است چه بنابرین لازم میاید که کفر و همه فسوق و اقسام ظلم و تعدی
که در عالم واقع میشود همه بتدبیر و تصرف حق تعالی و رضای او شود در او باشد و بنابرین ثواب دادن
بعضی و عقاب کردن بر بعضی وجهی نخواهد داشت و خلق جهنم عبث خواهد بود بلکه عقاب کافر و
عاصی محض ظلم و عدوان خواهد بود و ثانیا آنکه هرچند حق تعالی قادر است بر اینکه نگذارد که در
ملک او سر مویی مخالف اراده و رضای او واقع شود اما آن باین میشود که همه خلق را جبر کند بر فعل طاعات
و ترک معاصی یا سلوکی کند که شبیه بجبر باشد مثل اینکه هرگاه اراده عصیانی کنند بلایی یا عذابی بر ایشان
ظاهر سازد که مانع از آن شود و ظاهر است که بنابرین مصلحت تکلیف که استحقاق ثواب و عقاب باشد
منتفی خواهد بود چه هرگاه کسی مجبور باشد بر طاعت یا در حکم مجبور که مستحق اجر و ثواب خواهد
نبود و بسا باشد که در ضمن فوات حکم و مصالح دیگر نیز باشد که افهام ما قاصر باشد از رسیدن بآنها
و فرق میان ما و جناب اقدس حق تعالی ظاهر است چه ترک ما نسق خانه خود را بر وجهی که مکدر ایم که خلاف مطلوب
ما واقع شود باعث فوات مصالح ما میشود و بعد از آن تلافی آن میسور و مقدور ما نیست بخلاف حق تعالی
که اصلا تقصیر بانجناب عاید نمیشود و حکمت در خلق عالم ایصال تفضل و رحمت الی العباد مطلقا است
بهر که مستحق آن باشند و هرگاه جبر منافی آن حکمت باشد معقول نخواهد بود و هر ضرر و نقصان که از
ایشان بدیگران که مستحق آن نباشند برسد تلافی آن بر وجه اتم و ابلغ خواهد فرمود پس از راه علم منع
ازاینها نیز مفسده توهم نمیشود و بنابرین ظاهر میشود جواب آنچه فرموده اند که هیچ عاقل قبول

جواب بعض الاخبار

نمیتواند کرد تا آخر چه هرگاه جبر معقول نباشد و تلافی و تدارک هرچه مفسده در آن خواهد بود با آنکه
در امثال این وقایع حکمتست که اکثر ایشان مستحق نزول چنین بلایا شده باشند و علم منع حق تعالی
از آن راه باشد و تلف شدن غیر مستحق در میان هرگاه تدارک آن بر وجه ابلغ باشد محذوری ندارد سبحان الله
عجب از علما که قبول نتوانند کرد که صد هزار نفس آدمی را که هر یک مساوی عالم کبیر را شاید چنگیز خان
کافر و حاکم ملعون هلاک کنند و خدا مانع نشود و قبول توانند کرد که حق تعالی خود اینهمه خلق را بی تقصیری هلاک
کند تعالی عن ذلک علوا کبیرا و اگر چه آنچه سمت تقریر و تحریر یافت در این مقام کافی و وافیست لیکن چون
در رساله گرامی متعرض نقل بعضی آیات کریمه و احادیث شریفه گشته اند که ظاهر آنها منافی اصل مزبور است
ضرور دانست که بر سبیل اختصار اشاره بتاویل آنها نشود اما آنچه از حدیث وصایای امیر المؤمنین رضوان
الله علیه نقل فرموده بودند که هرگاه خواهی چیزی را از کسی سوال کنی از خداوند عز و جل سوال کن و اگر خواهی
از کسی استعانت جویی بخداوند خود استعانت بجو بدرستی که قلم تقدیر الهی جاری شده است بآنچه واقع خواهد
شد تا روز قیامت پس اگر جمیع خلق جهد کنند و سعی نمایند که نفعی رسانند بتو بچیزی که از برای تو نوشته
نشده باشد بر آن قادر نیستند و اگر جهد کنند که ضرر رسانند بتو بچیزی که خدا بر تو ننوشته باشد و مقدر
نشده باشد قدرت بر آن ندارند ممکنست که مراد آن باشد که جمیع خلق اگر خواهند نفع رسانند بتو بچیزی که از
برای تو نوشته نشده باشد قادر بر آن نیستند یا بمعنی که محالست که آن واقع شود که از راه اراده و اختیار
ایشان باشد و بنابرین اشکالی نیست چه ظاهر است که خلاف آنچه خدا نوشته محالست که بعمل آید
و این مستلزم جبر و منافی مذهب عدلیه نیست چه ممکنست که استحاله آن از راه آن باشد که بنده اختیار
و اراده آن نکند هرچند قادر باشد یا بمعنی که اگر اراده آن بکنند آن بعمل آید و ظاهر است که نوشته

خدا و علم او تعالی ایشان سبب این نمیشود که او البته اراده آن بکند بلکه چون در واقع اراده آن میکرد و حق تعالی
در ازل بجمیع امور مستقبله عالم بود بنابر آن میدانست که از او صادر نخواهد شد که او اراده این طرف
میکرد و حق تعالی را علم باین میدانست نه بآن چنانکه گفته اند که علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم الا پس علم و
نوشته باعث نفی قدرت بنده نمیتواند شد بلکه ملزوم استحاله وقوع خلاف آن نمیشود هر چند سبب
اراده او باشد و نظیر این آنست که بنگر ملاحظه عادت شخص که هر روز صبح یکجزو قرآن مجید تلاوت کند
و هرگز تخلف از آن نورزد یقین داریم که او امروز یکجزو خواهد خواند پس هر چند این یقین ما ملزوم آن
هست که آن واقع شود البته و محال باشد عدم وقوع آن سبب آن نمیشود که آن شخص در آن خواندن
مجبور باشد و ترک آن نتواند کرد بلکه یقین داریم که البته میخواند باراده خود پس بلا تشبیه واجب تعالی
نیز در ازل عالم است بافعال ما نه پی احتیاج بمشاهده عادت یا غیر آن بوقوع هر چه واقع شود خواه بعنوان
جبر و خواه بعنوان اختیار و هر چه را به هر نحو دانسته البته بهمان نحو واقع خواهد شد اگر کسی گوید که اگر عبارت
حدیث این بود که قلم تقدیر جاری شده بآنچه واقع خواهد شد تا روز قیامت و محال است که آن واقع نشود
وجه مزبور معقول بود اما باین عبارت واقع شده که اگر جمیع خلق جهد کنند و سعی نمایند قادر بر آن نیستند و معلوم است
که در صورتی که جهد کنند و سعی نمایند نتوانند بود که استحاله وقوع آن از راه عدم اراده و اختیار ایشان باشد
جواب گوییم که عبارت مزبوره نیز قابل آن توجیه هست چه ممکن است که مراد این باشد که هر چه سعی کنند
و جهد نمایند قادر بر آن نشوند باین روش که آن وقت که خواهند مثلا چیزی باو بدهند پشیمان شوند و
باختیار و اراده خود ندهند و ممکن است که مراد این باشد که از هر که خواهی سوال کنی از خدا عز و جل سوال کن
و از هر که خواهی استعانت جویی از خدا استعانت جوی چه هیچ چیز بی اذن او تعالی شانه واقع نتواند

اذن

نتواند شد و مراد باذن رضا و خشنودی حق تعالی بآن نیست بلکه مراد عدم منع از آنست پس هیچ چیز بی
خدا یعنی هرگاه او مانع باشد واقع نتواند شد پس اگر جمیع خلق جهد کنند و سعی نمایند که نفع رسانند
بتو بچیزی که از برای تو نوشته نشده باشد یعنی حق تعالی اذن بآن نداده باشد و مانع از آن باشد بر آن قادر نشوند
و هرگاه قدرت عباد بر این وجه باشد پس چرا کسی که سوال از ایشان میکند از خدا سوال نکند که قادر است
علی الاطلاق و کسی را قدرت منع او نباشد و کسی که از ایشان استعانت میجوید چرا از او استعانت نجوید
که مانع و مزاحم در درگاه کبریای او نتواند بود و پوشیده نیست که بر بعضی اصلا اشکالی وارد نیست
و حمل عبارت بر آن نیز چندان تکلف ندارد و بر متدبر مخفی نیست که صرف این حدیث شریف از ظاهر
و تاویل آن فی الجمله متعین و لازم است چه اگر مراد این باشد که قلم تقدیر الهی بهر چه واقع شود تا روز قیامت
جاری شده و قدرت بر خلاف آن بهیچوجه نیست هر آینه سوال از خدا عز و جل و استعانت از او تعالی شانه
نیز فایده نخواهد داشت و بنابر آن حضرت کلام متناقض و متنافی خواهد بود و اما آیه کریمه قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا
پس ظاهر آن مراد میتواند بود و محتاج بتاویل نیست زیرا که مراد چنانکه مفسرین گفته اند و الله اعلم اینست که
بگو ای محمد بجمعی که مسرور میشوند بمصیبتی که بتو رسد که نمیرسد بما از امور مگر آنچه خدا نوشته است و حکم
کرده است بآن از برای ما از ظفر بر دشمنان و اظهار دین اسلام و غلبه آن بر همه ادیان و مقصود اینست که احوال ما
اگر چه مختلف است در غم و سرور و دولت و محنت اما عاقبت ظفر از برای ما است پس فرح و سرور
منافقین در حال ضرر ما نمیتواند بود و بنابرین اصلا اشکالی نیست یا مراد اینست که بما نمیرسد مگر آنچه
خدا تعالی مخصوص گردانیده ما را بآن یعنی حکم کرده است بآن یعنی نوشته است از برای خصوص ما از یاری
یا شهادت یعنی غالب نیستی از اینکه بتحقیق امید یاری ما خواهد کرد و غالب خواهیم شد یا کشته خواهیم شد

و شهید خواهیم بود و در هر یک از اینها نفع ما است و بنابرین نیز اصلا اشکالی نیست و یا مراد اینست که نمیرسد
بما مگر آنچه نوشته شده است از برای ما در لوح تقدیر شده و بنابرین نیز اشکالی نیست چه متحصل است که هر چه واقع
شود و بایکس رسد خواه از جانب حق تعالی و خواه از جانب خلق بقدرت و اختیار ایشان حق تعالی نوشته است او
در لوح تقدیر ثبت شده و ظاهر شد که این نوشتن باعث رفع قدرت ایشان نمیشود چه آن تابع فعل ایشانست
نه فعل تابع آن و پوشیده نیست که قول حق تعالی هو مولینا موید یکی از دو معنی اول است و ایضا معنی ثالث خالی از
بُعد نیست چه آن خصوصیتی بمسلمانان ندارد بلکه همه خلق شریکند در این که نمیرسد بایشان مگر آنچه نوشته
شده باشد از برای ایشان در لوح مگر اینکه ارتکاب تقدیری شود مثل اینکه گوییم مراد اینست که نمیرسد بما
مگر آنچه نوشته خدا تعالی از برای ما در لوح و ما راضیم بآن بهر وجه هرگاه خدا تعالی مطلع باشد بآن و نوشته باشد
و ثبت کرده باشد از جهت تلافی و تدارک پس اگر ضعیف بر ما شود تلافی او جبران خواهد فرمود یا آنکه گوییم
که چون مسلمانان این معنی را میدانند که هر چه برسد بایشان واقع است در علم خدا و محال است که واقع نشود آسان میشود
بر ایشان مصایب بخلاف منافقین که قایل بآن نیستند و بهر تقدیر آیه شریفه اصلا دلالت بر جبر ندارد و اما
آیه کریمه ان یمسسک الله بضر فلا کاشف له الا هو و ان یردک بخیر فلا راد لفضله پس اصلا توهم اشکال از آن
نمیشود چه مفاد آن نیست مگر اینکه هرگاه خدا خواهد ضرری بکسی رساند کسی آنرا بر طرف نتواند کرد و مراد او و هرگاه
او اراده کند که خیری بکسی رساند پس رد کننده از برای فضل او نیست و ظاهر است که این معنی اصلا منافات با قدرت
عباد بر افعال خود ندارد و همچنین آیه کریمه ما یفتح الله للناس من رحمة فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده
چه مفاد آن نیز نظیر آیه سابق است و اصلا از آن توهم اشکال نمیشود و اما آنچه از حضرت صادق علیه السلام روایت
شده که حد یقین آنست که از غیر حق تعالی نترسی پس لازم نیست که باعتبار آن باشد که از غیر فعل صادر

تحقیق عدم خوف از غیر خدا

صادر نتواند شد و ضرر نتواند رسید و آنچه واقع شود از جانب حق تعالی است و چگونه چنین باشد
با تواتر وجوب تقیه و تواتر سلوک آن و مواظبت بر آن و بر احتراز از دشمنان از حضرات ائمه معصومین علیهم السلام
بروشی که در آن اصلا احتمال شکی و ریبی نیست و همچنین تواتر آن کافیست که حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و اله
گاهی بغار میرفتند و گاهی بحفر خندق امر میفرمودند گاهی با کفار صلح مینمودند و گاهی از وطن خود هجرت
میفرمودند و ظاهر است که تقیه و احتراز از کسی نیست مگر از جهت ترس از رسیدن ضرر و مکروهی از او
بایکس بلکه ممکن است که جهت آن باشد که او هرگاه داند که حق تعالی قادر است بر منع غیر و اگر مصلحت
داند منع میکند و الا آنچه باو برسد از ظلم و تعدی تلافی آن بر وجه احسن خواهد شد بر وجهی که او راضی و شاکر
گردد پس ترس از او حقیقتی و جای ندارد و منافاتی با کمال یقین ندارد و این منافات با وجوب تقیه و احتراز
ندارد چه هرگاه خدا تعالی امر بآن کرده باشد پس تقیه و احتراز جهت اطاعت حق تعالی است و امید منع
یا تدارک و تلافی بر تقدیر عدم اخلال بآن و تقصیر در آن است با آنکه حدیث مزبور معارض است با بسیاری از
آیات کریمه مثل قول حضرت موسی علیه السلام ففررت منکم لما خفتکم و انی قتلت منهم نفسا فاخاف ان یقتلون
و لهم علی ذنب فاخاف ان یقتلون و آنچه درباره آن حضرت علیه السلام وارد شده فخرج منها خائفا یترقب و اوجس فی
نفسه خیفة موسی و قول حضرت موسی و هرون ربنا اننا نخاف ان یفرط علینا او ان یطغی و شیخ طوسی ره
در کتاب احتجاج روایت کرده که از حضرت امیر المومنین علیه السلام روزی بعضی از اصحاب از بهر آن پرسیدند که چرا
جنگ نکردی با ابوبکر و عمر چنانکه جنگ کردی با طلحه و زبیر و معویه پس آن حضرت فرمودند که کنت لم ازل مظلوما
مستاثرا علی حقی فقام الیه الاشعث بن قیس فقال یا امیر المومنین لم لم تضرب بسیفک و تطلب بحقک فقال یا اشعث
قد قلت قولا فاسمع الجواب وعه و استشعر الحجة ان لی اسوة بستة من الانبیاء اولهم نوح حیث قال

رب انی مغلوب فانتصر فان قال قائل انه قال هذا لغیر خوف فقد کفر والا فالوصی اعذر و ثانیهم لوط حیث قال لو ان لی
بکم قوة او آوی الی رکن شدید فان قال قائل انه قال هذا لغیر خوف فقد کفر والا فالوصی اعذر و ثالثهم ابراهیم
خلیل الله حیث قال واعتزلکم وما تدعون من دون الله فان قال قائل انه قال هذا لغیر خوف فقد کفر والا فالوصی اعذر
و رابعهم موسی حیث قال ففررت منکم لما خفتکم فان قال قائل انه قال هذا لغیر خوف فقد کفر والا
فالوصی اعذر و خامسهم اخوه هرون حیث قال یا ابن ام ان القوم استضعفونی وکادوا یقتلوننی فان قال
قائل انه قال هذا لغیر خوف فقد کفر والا فالوصی اعذر و سادسهم اخی محمد صلی الله علیه و آله خیر البشر حیث
ذهب الی الغار و نومنی علی فراشه فان قال قائل انه ذهب الی الغار لغیر خوف فقد کفر والا فالوصی اعذر فقام
الیه القوم باجمعهم فقالوا یا امیر المؤمنین قد علمنا ان القول قولک ونحن المذنبون التائبون وقد عذرک الله
و پوشیده نیست که با وجود این معارضات لازم است طرح حدیث مزبور و رد علم آن بر تقدیر صحت بسوی
اولی العلم علیهم السلام و ممکنست جمع میانه اینها باینکه بگوییم که قدری از ترس هست که طبع بشر بر آن مجبول است
و آن ترسیست که اول وهله نزد رؤیت بعضی مخاوف یا ملاحظه بعضی مضار عارض میشود و این منافی یقین
نیست بلکه آنچه منافی کمال یقین است مرتبه زیاده بر آنست که بعد از رجوع و تامل نیز متمکن باشد در او
و سلب نشود از او پس آن ناشی از ضعف یقین است چه کسی که کمال یقین داشته باشد باید که در هر باب توکل
بر حقتعالی کند و یقین بحفظ و حراست او یا تلافی و تدارک او داشته باشد و با وجود آن خوف وجهی ندارد
مگر در جائی که حقتعالی خود امر کرده باشد بتقیه و احتراز و آن پس در آنجا از راه اطاعت حقتعالی باید که کمال
حزم بجا آورد و بقدر مقدور در دفع در سعی نماید و مع ذلک توکل بر حقتعالی و حفظ و حراست او داشته باشد
و چنان اعتماد بر سعی خود نکند چنانکه وارد شده که شتر را عقال کن و توکل بر خدای عزوجل بکن و بعد از این

جمع میان نقل و عدم آن
تحقیق در جمع
خوف با یقین

این است خائف نباشد از رسیدن ضرر و مکروهی با وجه یقین بحقتعالی یا حفظ و حراست او خواهد کرد یا تلافی
و تدارک بر وجه احسن و با وجود آن خوف نماند و اما خوف که در آیات کریمه نسبت بانبیاء علیهم السلام داده شده
پس بعضی از قسم اول است که لازمه طبع بشریت کالخوف فی قوله تعالی فاوجس فی نفسه خیفة موسی و بعضی از قبیل خوف
از چیزی که مامور باشند باحتراز از آن و ظاهر شد که خوف از آن بر تقدیر عدم احتراز منافی یقین نیست
بلکه بعد از رعایت قدر ضرور در احتراز باید که خوف نماند مثل فخرج منها خائفا یترقب و ففررت منکم
لما خفتکم و از این قبیل است خوف حضرت امیر المؤمنین علیه السلام از جنگ با ابوبکر و عمر و آنچه در حدیث احتجاج
بانبیاء علیهم السلام داده شد چه هر خوفی بر تقدیر عدم احتراز و توسل باسباب در دفع بوده اما بعد از آن
پس وجود خوف در ایشان معلوم نیست و بعضی از آن قبیل است که محل خوف نبوده و غرض اظهار این بوده که
با وجود آن آیا احتراز باید کرد یا اینکه امتثال ناچار است و این صورت از کلیه وجوب احتراز مستثنی است
و بعد از آن بهر چه مامور شده اند اقدام میفرموده اند بی خوف و از اینقبیل است بعضی از آیات کریمه که
مذکور شد و اذ قد انقیت ما سنتلوا علیک و تبینت ما اشتبه من اسباب الشبهة والشکوک فیما تلوه
علیک بحیث لم یبق مجال الخوف والاضطراب علیک العوس فی سائر ما شاکله مما استهدف بسهام
الاشکال فی هذا الباب و ممکنست که گفته شود که حصول ترس در هر مرتبه از لوازم طبع بشریت و وجود آن
در انبیاء و اولیاء قصوری ندارد و منافی کمال یقین نیست بلکه آنچه منافی کمال یقین است و در حدیث مزبور تحدید
یقین برفع آن شده عمل آوردن لوازم عرفیه آنست مثل اینکه بسبب آن ترک امتثال بعضی اوامر یا ارتکاب
بعضی منهیات کنند یا اینکه بانمرتبه برسد که باعث اضطراب و تشویش حال و تفرقه بال گردد هر کس که کمال یقین
داشته باشد باید که مبالات نکند و از اسهل الکارها دو مشغول گردد بآنچه مامور شده با آن اگر مامور شده

خوف در انبیاء
تحقیق در شی

باجتناب و احتراز سعی نماید در آن و توکل کند بر حقتعالی و تشویش و اضطراب و اگر مامور نشده با آن اولا توکل بر حقتعالی
کند و اعتماد کند بر اینکه یا حفظ و حراست خواهد کرد یا تلافی و تدارک و بر هر تقدیر تشویش و اضطراب وجهی
ندارد هذا ما سمح به جواد القلم والله تعالی یعلم و اما اخبار حضرت امیر المؤمنین علیه السلام از قاتل بآنکه کفر نموده هیچیک از
شاهزه ایمان نیابد مگر آنکه بداند که آنچه باو برسد از نعمت و بلا و غیر آن چون مقدر شده است البته از او در
نمیگذرد و آنچه از او میگذرد و باو نمیرسد چون مقدر نشده است ممکن نیست که بسعی او یا دیگران باو برسد و ضرر
رساننده و نفع رساننده خداست پس این منافاتی با قدرت عباد چنانکه مذهب عدلیه است ندارد بلکه موکد
مذاهب عدلیه است چه بر طریقه ایشان هر چه واقع شود یا واجب نشود واقع نشود پس عدم وقوع آن محال
خواهد بود و هر چه واقع شود باید که ممتنع شود یا عدم آن واقع شود پس محال باشد که واقع شود چنانکه
آنحضرت علیه السلام حکم بآن کرده و این منافات با قدرت عباد ندارد چه وجوب هر چه واقع شود از افعال ایشان باختیار
و اراده ایشانست و همچنین امتناع هر چه واقع نشود باعتبار عدم اراده و وجود صارف در ایشان و وجوب بالاختیار
منافی اختیار نیست چنانکه در دفع اشکال از حدیث صحابیان ذره مذکور شد و اما اشاعره که نفی قدرت عباد
میکنند پس میگویند که هر چه واقع شود یا واقع نشود وقوع و عدم وقوع آن هر دو ممکنست و ترجیح یکی از آن محتاج
بمرجح نیست بلکه ترجیح بلا مرجح جایز است پس حدیث مذکور رد مذهب ایشان میکند و اثبات طریقه عدلیه و اما
حکم آنحضرت ص باینکه ضرر رساننده و نفع رساننده خداست پس شاید باعتبار آن باشد که هر ضرری که از غیر برسد
حقیقة ضرر نیست چه عوض و جزای چندان تلافی آن میکند که بنده بآن راضی و شاکر گردد و هر نفعی که غیر رساند
هم از فضل رحمت خداست پس ضرر رساننده و نفع رساننده حقیقة جناب مقدس او کرمیست و دانستن
اینمعنی هم از تتمات یافتن مزه ایمان خواهد بود و ممکنست که مراد این باشد که ضرر رساننده و نفع رساننده باستقلال

باستقلال خداست چه ضرر یا نفع رسانیدن غیر او اولا موقوفست بر اذن او یعنی عدم منع او حقتعالی چه هرگاه
مانع باشد از او کسی را قدرت بر آن نخواهد بود و اما آنچه نقل نموده اند که روایت کرده قنبر غلام حضرت
امیر المؤمنین علیه السلام شبی که حضرت بیرون رفته بود و بعد از جهت حراست آنحضرت از پی ایشان رفته بود
حضرت او را دیده پرسیدند که چه کار داری گفت آمده ام که حراست شما نمایم حضرت فرمودند که مرا از اهل آسمان
حراست میکنی یا از اهل زمین گفت بلکه از اهل زمین فرمودند که اهل زمین ضرری نمیتوانند رسانید تا مقدر
آسمان نباشد پس برگرد قنبر برگشت پس ممکنست که مراد آنحضرت بمقدر آسمانی اذن و عدم منع حقتعالی باشد
و مراد این باشد که تا اذن خدا نباشد اهل زمین ضرری نمیتوانند رسانید و شاید در آنوقت بر آنحضرت معلوم
باشد که اذن خدا در اضرار او نیست چه بر فرضی که علم حضرات معصومین صلوات الله علیهم بمغیبات ضرور نباشد شکی
نیست که آنحضرت ع اخبار داده بود بشهادت خود و وقت آن و بسیاری از احوال متعلقه خود پس بعید نخواهد
که در آنوقت عالم باشد بآن و ممکنست که در جائی که مظنه وقوع ضرر نباشد توکل بر حقتعالی و صدق اعتماد بر او کافی
باشد در حفظ و حراست حقتعالی و عدم اذن در ضرر رسانیدن بضرر بلکه ممکنست که در مظان وقوع ضرر نیز هم گاهی
باعتبار بعضی مصالح بعضی از اولیا و اصفیا ماذون باشند در اعتماد بر مجرد توکل بر حقتعالی و همان کافی باشد
در حفظ و حراست ایشان هر چند گاه دیگر باعتبار مصالح دیگر ماذون نباشند در آن و مامور باشند بکمال حزم
و احتیاط در محافظت خود و بنابرین اختلاف احوال حضرات معصومین ع در این باب بسیار تواند بود
و محل شبهه و حیرت نخواهد بود و بر متتبع ماهر پوشیده نیست که مجاز و استعارات و کنایات در قرآن مجید و احادیث
معصومین ع بلکه در سایر محاورات عرب بلکه در همه لغات شایع و ذایع و متعارف و متداولست بروشی که انکار
آن نتوانند کرد پس تاویل احادیث مزبوره و حمل آنها بر خلاف ظاهر مستبعد و مستهجن نیست نظیر آیات و احادیث

حراست قنبر امیر را
تحقیق

که ظاهر در تجسم وارد شده و همچنین در باب عصیان انبیا صلوات و بسیاری از مواضع دیگر که شکی نیست
در وجوب تاویل آنها و صرف از ظاهر فاستقم ولا تکن من الکاذبین و اما شکوه از دنیا که استقلال
ازان مفهوم شود از آن پس ظاهر اینست که هر چه بعنوان شکوه از دنیا و چرخ و سپهر و دهر و زمان و امثال
آن واقع باشد در کلام کسی که اعتنا در تصحیح کلام او باشد محمول شود بر شکوه از اهل آن و امثال این
مجازات در کلام شایع است و آنچه بعنوان مذمت باشد چنانکه گویند سپهر دون و جهان بیوفا و روزگار
ناپایدار و چرخ کج رفتار و امثال آن بر ظاهر محمول میتواند شد چه ظاهر است که مدح و ذم بر صفات
و افعال غیر اختیاری نیز میباشد چنانکه گویند مدحت اللؤلؤ علی صفائها علی ما هو المشهور و آنچه واقع
باشد از اسناد افعال بآنها مثل اینکه چنین و چنان کرد محمول شود باینکه چنین و چنان کرد محمول شود بر
اینکه اهل آن چنین و چنان کردند از قبیل واسئل القریة یا اینکه مجاز عقلی است در اسناد و یا اینکه چون ظرف وقوع
افعالند تشبیه شده تعلق حوادث باسناد فاعلی و مستعمل شده لفظ موضوع برای آن در این کانه جری النهر
و سال المیزاب و ما یجری مجریها مانند کشته هذا الاسبوع و آنچه واقع شده که دنیا میگوید که چنین و چنین میکنم و چنان
و چنان کردم مراد از قول کفعل زبان حال است و اسناد افعال بخود بر نحویست که مذکور شد که مراد اینست
که اهل من چنین و چنین کردند و میکنند و یا مراد اینست که در من چنین و چنین واقع شده و خواهد شد

عصمنا الله وایاکم من شرور الدنیا وفتنها واجارنا من جحودها
ووفقنا وایاکم بخیر العاقبة وحسن الخاتمة بمحمد خاتم الرسالة والدال على
الهداية وآله الائمة   وكتب بيد الفقير العبد المذنب
محمد بن علي بن حسن عفا عنهما في شهر رمضان المبارك ١١٧٥

شارح التهذيب والمفاتيح

توصيف كتاب عين اليقين من كلام استاد السيد عبد الله
بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب عين اليقين في اصول الدين للمولى الجليل والفاضل النبيل علم الاعلام وثقة الاسلام
افضل المتأخرين واكمل المتبحرين عضد الدين الحنيف ومالك ازمة التأليف والتصنيف في الاعصار
الذي اعترف كل عريف بالعجز عن ابتدار آثاره وشهد كل شهود بفضله بالعجز عن شق غباره
وانقطع كل جواد عن الجري في مضماره متسنم ذرى المعالي بفضائله الباهرة ممتطي صهوات المجد بمناقبه
الفاخرة متقن قوانين الحكم المأثورة عن النبي والعترة الطاهرة علامة علماء الآفاق والمحظوظ
من حظوظ المحاسن بأوفر خلاق العالم الرباني **محمد محسن** القاساني اعلى الله مقامه واجزل اكرامه
وجزاه عن العلم واهله كل خير وكرامة كتاب بديع في اتقانه عجيب في شانه حسن النظام عديم النظير
كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ينبئ عن اسرار الغيوب ويأخذ بمجامع القلوب
قد حوى من محكمات الحكمة الشرعية على اللباب ومن حق الحقيقة على ما تهش اليه اولوا الالباب ومن
خرائد الفرائد على ما تغار به عقود المرجان ومن ابكار الاسرار على ما لم يطمثهن انس قبله ولا جان
تضمنت كلماته الفائقة على الحكم الرائقة تضمن سويداء القلب للحياة واندرجت الاشارات العلية
في عباراته البهية اندراج عين الحياة في الظلمات وفصوله الانيقة تزري على غوالي اللآلي وعقود
الفاخرة وتخجل الكواكب الزاهرة وبحور الليالي فيالها من كتاب تستبق الفاظه بحكاية معانيه وقصر مشيد
ينبئ عن براعة بانيه وبحر عذب فراته يحيي من رشاشها العظام الرفات وكنز واسع لا ينفد بالانفاق
وكاس من معين اليقين دهاق فدونك ايها الاخ العزيز والذهب الابريز كتابا يجلي معالم الوحي والتنزيل
سطوره ومصباحا مقتبسا من انوار كلام الله ورسوله والعترة الطاهرة نوره وجنة عالية قطوفها

دانية لا تسمع فيها لاغية فيها عين جارية وسرر مرفوعة واكواب موضوعة ونمارق مصفوفة
وزرابي مبثوثة وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة ولا تبتئس بما لقيته السنة الجمهور من الذين
ارخيت على اعينهم الستور واقنعوا من اللباب بالقشور ورضوا بالصدف عن اللآلئ وعن المسك الاذفر
بالفارة وعن الجارة على الجياد بركوب التوالب وعن الرفلان في ملابس الحرير بجلود الثعالب واشتغلوا
عن تأمل رونق المهند بحلية الغلاف وزهدوا في اقتطاف الثمار اليانعة يبتغون ثمرة الخلاف
ولم يفرقوا بين الغث والسمين ولم يعرفوا اليسار من اليمين ولم يميزوا الخسيس من الثمين والتبس عليهم
اللعل بالجاجه والبلور بالزجاجه وحرمت بصيرتهم عن استطلاع الانوار وحرجت صدورهم عن
استنباط الآيات والاخبار وضاقوا ذرعا عن التعمق في احاديث اهل البيت وآثارهم وختم الله
على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم فابتدروا الى ما جهلوه انكارا او جحودا وتراهم يصدون عنه
صدودا واذا كشف لاعينهم عن وجوه المعارف حجاب او قرعت اسماعهم حكمة او فصل خطاب
قالوا ان هذا لشيء عجاب **شعر** وقيمة المرء ما قد كان يحسنه ۞ والجاهلون لاهل العلم اعداء
فجعلوا المحقق ... ر الامام غرضا لسهام الطعن والملام وتلقوه بهجر المقال وسوء الكلام
وبهتوه بريئا بكل عيب ورجموه بكل شناعة رجما بالغيب وقذفوه تارة باقتفائه آثار الفلاسفة
الملاحدة واخرى باحتذائه حذو المتصوفة واعتقاده عقائدهم الزائفة الفاسدة ولعمري ان
هذه النسبة لا ينبثها الا جاهل مكابر ولا يتفوه بها الا ذو تتبع لاحوال المصنف قاصر فانه قد تبرأ
من هذين الفريقين في اكثر مؤلفاته واكثر من الطعن عليهم في جل كتبه ومصنفاته وناهيك بذلك قوله
الشريف في الكلمات الطريفة حيث قال ومن الناس قوم تسموا باهل الذكر والتصوف يدعون

يدعون البراءة من التصنع والتكلف يلبسون خرقا ويجلسون حلقا يخترعون الاذكار ويتغنون
بالاشعار يعلنون بالتهليل وليس لهم الى العلم والمعرفة سبيل ابتدعوا شهيقا ونهيقا واخترعوا رقصا
وتصفيقا قد خاضوا الفتن واخذوا بالبدع دون السنن رفعوا اصواتهم بالنداء وصاحوا صيحة
الشعواء امن الضرب تألمون ام من الطعن تتظلمون ام مع الفكم تتكلمون ان الله لا يسمع بالصماخ
فاقصروا من الصراخ أتنادون بعيدا ام توقظون راقدا تعالى الله لا تأخذه سنة ولا يحيط به الالسنة
سبح تسبيح الحيتان في البحر واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر انه ليس منكم ببعيد بل هو
اقرب اليكم من حبل الوريد وقال ايضا ومن الناس من يزعم انه بلغ من التصوف والتأله حدا يقدر
معه ان يفعل ما يريد بالتوجه وانه يسمع دعاؤه في الملكوت ويستجاب نداؤه في الجبروت تسمى
بالشيخ والدرويش واوقع الناس بذلك في التشويش فيفرطون فيه او يفرطون فمنهم من يتجاوز
به حد البشر واخر يقع فيه بالسوء والشر يحكي من وقايعه ومناماته ما يوقع الناس في الريب ويأتي في
اخباره بما يتنزل منزلة الغيب ربما تسمعه يقول قتلت البارحة ملك الروم وانهزمت فئة العراق او
هزمت سلطان الهند وغلبت عسكر النفاق او صرعت فلانا يعني به شيخا آخر ظهر او اضنيت بدنا
يريد انه لا يقعد فيه انه يكره وربما تراه يقعد في بيت مظلم يسرج فيه اربعين يوما يزعم انه يصوم صوما
ولا يأكل فيه حيوانا ولا ينام نوما وقد يلازم مقاما يردد فيه تلاوة سورة اياما يحسب انه يؤدي
دين احد من معتقديه او يقضي حاجة من حوائج اخيه وربما يدعي انه سخر طائفة من الجنة وقد يفي
وعده بهذه الجنة افترى على الله كذبا ام به جنة الى غير ذلك من كلماته الصريحة وعباراته الفصيحة
وليت شعري هؤلاء الذين يحاولون استنباط الاخبار واستنباه الاسرار وخوض البحار مع قصور

العیار وقلة الاعتبار ویروحون مناظرة الشموس البهیة من غیر بصیرة واجتناء القطایف الشهیة
بید قصیرة ویبتغون الوصول الی القصور مابلغته افهام الفحول واستکشاف مابطن فی کلام الله
والمعصوم من آل الرسول المبعل ان مناهل المعارف لم تشرع لکل وارد ورحیق التحقیق لا یرده الا واحد بعد
واحد وان المقاصد العلیه لا یظفر بها کل طالب وکل عروس لاتزف الی کل خاطب وان صعاب
الغوامض لاتنقاد لکل قاید ووحشان العلوم لاتقتنص لکل صاید وان دقایق الحقایق لا یتفطن
لها کل غبی واسرار اهل البیت لا یطلع علیها کل اجنبی وانی لکل سابح الشفوق فی الغمار ولکل سایح
فی التطرق الی القفار ومن این لکل جارح اقتناص ما یقتنصه البازی ولکل راکب مسابقة الفارس الغازی
واین للاعجمی من اجادة خطب العرب وللاعرابی من معرفة محاسن الادب ومن یطیق المعز حمولة البعایر
والعیس ام کیف یستطیع ابن اللبون صولة البزل القناعیس اولم یبلغهم ما صح فی الآثار عن الائمة
الاطهار ان علمنا صعب مستصعب لا یحتمله الا نبی مرسل او ملک مقرب او عبد امتحن الله قلبه للایمان
ظن کان جمیع العلم مجالا لکل جایل واکلة لکل اکل او کان العلم محصورا فیما وصلته افهامهم ومقصورا
علی ما طاوعتهم فیه احلامهم ومکون ذلک زندقة وضلالا انکار ما عموه وکفروا والحادا حسبما توهموا فما بال
العلم الذی خص اولئک بحمله ومنحوا بفقهه وعقله ولم تناله عقول الجمهور وتحرج عنه الصدور وهلا
حین بهرتهم الانوار والقیت الیهم غیبات الاسرار مدوا رقاب التسلیم وقالوا ذلک فضل الله یوتیه
من یشاء والله ذو الفضل العظیم فذرهم فی غمرتهم حتی حین واعبد ربک حتی یاتیک الیقین و
انقطع الی کتابک هذا یوصلک الی خفایا الرموز وصفایا الکنوز فان فیه تذکرة لمن خلع عن ام راسه
عذار التقلید وذکری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید وکتب اضعف عباد الله الهدی

ختام

السماء بالوحی والانباء هو ان یصیر العالم کله خیرا فیزول منه الشر والنقص وتعود الی ما بدا منه
فیصیر لا حجاب فیتم الحکمة ویکمل الخلقة ویرتفع عالم الکون والفساد وتبطل الدنیا وتقوم
القیمة الکبری ویمحق الشر واهله وینقرض الکفر وحزبه ویبطل الباطل ویحق الحق بکلماته وهذا
وهذا فی العلم المخزون والسر المکنون الذی لا یمسه الا المطهرون ربنا علیک توکلنا و
الیک انبنا والیک المصیر سبحانک اللهم وبحمدک یا رحیم یا ودود یا ذا العرش المجید یا مبدی یا معاد
یا مبدی یا معید ما الذی نری من خلقک ونعجب له من قدرتک ونصفه من عظیم سلطانک و
ما تغیب عنا منه وقصرت ابصارنا عنه وانتهت عقولنا دونه وحالت سواتر الغیوب بیننا
وبینه اعظم فمن فرغ قلبه واعمل فکره لیعلم کیف اقمت عرشک وکیف ذرات خلقک
وکیف علقت فی الهواء سمواتک وکیف مددت علی مور الماء ارضک رجع طرفه حسیرا
وعقله مبهورا وسمعه والها وفکره حایرا هذا آخر الکلام فی العلم بالسموات والارض
وما بینهما وبه تم وختم کتاب عین الیقین الملقب بالانوار والاسرار والنفع لنا ربحه
کل انوار الحکم واسرار العلم والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا هو اسم ربه وهو حسبی
کملت کتابته علی ید اضعف عباد الله العلی محمد بن الحاج میر علی بن حسن علی
غفر الله ذنوبهم وستر عیوبهم فی یوم الخمیس سابع شهر الله المبارک شهر رمضان
١١٧٨ من السنة الثامنة والسبعین بعد المائة والالف الهجریة علی مهاجرها صنوف السلام
والتحیة فی دار المومنین تستر صانها الله عن کل سوء وشر بمحمد واله سادة البشر

٥٥

بسم الله الرحمن الرحیم

حقیقت حمد مختص بجناب حضرت واجب الوجودیست عز وجل که وجوب وجود وحیات
وعلم وقدرت وارادت وسایر صفات کمالیه در مرتبه ذات سرمدی الصفات اوست
ومستحق افضل صلوات واسطه فیوض که افواد مخلوقات ارض وسماوی وروح عقلانیات
بنوت مطلقه آن تقدست ذاته است صلی الله علیه واله واصحابه التابعین الذین هم فی مرتبة
الیقین کسایر الانبیاء السابقین صلوات الله علیهم اجمعین بار بند زنجیر الله
زمان مرکز دایره حدثان گرفتار چار میخ ارکان که اسمش چون مسمی عن عقاب بر شاخسار بود
در طیران است عروض میدارد که این لاشی محض تا بحدی که معنی عقل وتمییز دریافته بود
بمحض تقلید خود را تصدیق الکاشف التصدیق باصول وفروع دین محمدی صلی الله علیه واله
داشته ودر معتقدات تقلیدیه چنان راسخ گشته بود که تشدد وتعصب او از جمله جهت
اکبر می پنداشت وباین مرض لقمانه که جهل مرکب عبارت از انست مطالعه کتب حدیث
وروایت میکرد تا آنکه نوبت بتصفح بصحاح سته رسید که مجدد جهات ملت سنیه بیست
ودر آنجا حدیث در تعریف عقل باین الفاظ که بود دیدم تمییز به الحق عن الباطل ودر
معنی این کلام بلاغت انجام چون اندیشه تمام نمود معنویت خود را مخاطب ساخته وگفت
ای نفس این معتقدات که داری ومیدانی که حق ومطابق واقع است از روی تمییز عقل است
یا بمحض تقلیدات نفس جواب داد اگرچه تقلیدات است اما ناشی است از محض تحقیق و
تمییز عقل وبرای این دعوی دلیل گفت که من مقلد فلان مجتهدم در معتقدات خود وجمله

وجمله معتقدات او حق است زیرا که ناشی است از تمییز عقل پس معتقدات من همه حق باشد
وصورت این استدلال اگرچه در اول حال بحلیه کمال آراسته میداشت لیکن چون بمیزان تأمل
در آورده وزن نمود پس باز خود را در پله معارضه انداخته از نفس پرسید که اعتقاد
در حق مجتهد چیست تواند بود که خطاء در معتقدات خویش از او واقع شود یا نه نفس
اختیار شق اول نموده پس بدو گفتم بر این تقدیر کدام دلیل که برای اثبات حقیت معتقدات
خویش ترتیب داده حق نباشد چه هر که واقع الخطا باشد جمله معتقدات او یقینی نشاید کرد که
بر صواب ومطابق واقع باشد واین قیاس را منتج آنست که جمله معتقدات مقلد حق باشد
ونیز بر تقدیر حقیت دلیل مذکور لازم آید که معتقدات مقلد هر ملت ودین حق باشد یعنی جریان
دلیل مذکور پس نفس از جواب عاجز آمده واز جوش وخروش که چون شعله سرکش مینمود فرو نشست
وانبار در آمد ومرا چون صورت فانوس خیال سرگردان وادی تحیر وتفکر نمود پس دست بکلام
هادی المضلین زدم وبجهت استشفاء مرض حیرت تفال گشودم صورت کریمه وجاهدوا فی الله
حق جهاده در دیده این رحل کشیده جا نمود پس نظر کردم تفاسیر محققین را که در بیان این آیه
فرموده بودند دانستم که حکم آیه مذکوره علم است فرمی بالغ وعقل را اعتماد عملا چون رخصت تحقیق
در حق اجتهاد یافتم پس کتب محققین اشاعره ومعتزله وفلسفه وامامیه وصوفیه ونصیریه واتحاد
مختلف آراء را جمع نموده راه دید ووادی دید برابنا زمان که عزلان طریق یکدیگر ندانستم وخود را
از لباس هر مذهب عریان ساخته در کنج نشستم وخویش را مرکز دانسته پرکار وار بر صفحات صحف
مذکوره بر سبیل تسویة النسبه سیر ودور میکردم وطریق سپاس میپیمودم تا آنکه [illegible] دایره
باول رسید واز تتبع وتصفح کتب معقول ومنقول مستغنی گردیدم واکثر مسایل معقوله ومنقوله را

بلکه معتقدات مجتهد [illegible] لکن الازم من هذا عموم جواز اعتماده علی [illegible] الفروع [illegible] الاحکام [illegible] الاصول [illegible] المعصوم [illegible] التقلید الرجوع الی [illegible] التقلید [illegible]

مناقض یکدیگر یافتم الّا چند مسئله که بر حقیقت آن متفق دیدم انبیا و اولیا و حکما و علما را
و کافهٔ عقلا را یکی از آن اینست که چون دو قول مناقض بر گوش صاحب هوش گذرد واجبست
که هر یک از آن را راجع بعقل ساخته بمیزان تفکر سنجد پس معنی هر قول که موافق حکم عقل و برهان
یقینی یابد بنا بر وجود ترجیح آنرا معتقد خود سازد و قول دیگر که نقیض اوست مأول
ساخته راجع باول گرداند مانند آیهٔ ید الله که بحسب عرف مناقض آیهٔ تنزیه که عقل صحیح
بآن حاکمست و همچنان در احادیث و روایات دیگر پس چون مسئلهٔ متفق علیها را معقول
خود کردم از سر خویش خشنود گشته همین یک اصل را قانون ساخته اصول و فروع
خود درست نمودم و هر جا خار شبهه در پای تردد ریشه دوانیده بود از بیخ بر کندم و
تفصیل شبهاتی که باعث تردد این هیچمدان بود بنا بر مسئلت و الحاح بعضی از عزیزان که در
اکثر مسائل معقوله و منقوله بهنگام مباحثه و مذاکره بچشم انصاف میدیدند تحریر در آورده
بر سبیل امانت بایشان سپرده بعهد وثیقی که افشاء راز نکنند و اهلیت نموده از نظر
نااهل که مورد کریمهٔ علی ابصارهم غشاوه اند پوشیده دارند چه طایفهٔ متعصبهٔ منکره که این مجوس
سرا پنج را با انها شرکت بزنیت از بقیهٔ آن جا عشد که بحسب اظهار کلمات قدسیهٔ حقه
با پیغمبران و امامان و حکیمان معاندت نموده اخراج ایشان را از اوطان بل مبادرت بر قتل
ایشان عین صواب میدانستند استغنا از نور المبین و هادی المضلین امیدوارست که این رساله
که مستنیرست بنور الهدایه موجب مزید تنویر بصیرت مستبصره گردد و انا اشرع فی الشبهات
و اوفیها منها فی وجوب الواجب عز شانه زیرا که جمهور را باین اعتقاد
یافتم که وجود واجب الوجود زایدست بر ذات و الاصفات او و گروهی را بران دیدم که وجود

وجود حق عین حقیقت اوست عز و جل پس بچشم قانون مذکور در صورت مقالات هر دو
طایفه نگریستم دیدم که متفق اند در معنی وجود چه آن نزد هر دو طایفه عبارتست از چیزی
که منشأ بدان حصول آثار باشد پس از فرقهٔ اول مسئلت نمودم که بر تقدیر زیاده چون امریست
ثابت علت موجده آن چیست جواب گفتند که علت وجود حق ذات مطلق اوست
دانستم که انکار بر عینیت وجود سبحان بمحض لسانست و بحسب صحت وجدان بآن معنی اشاره
نموده ام در تعلیقات عقاید عضدی فهم من فهم و چون بحسب قانون مذکور حکم بر حقیت طایفه
دوم نمودم پس در آیات و احادیث که طایفهٔ اول بر آن مذهب خود آورده بودند بتأویل
پرداختم و خویش را از تقلید بیگانه ساختم منها فی رؤیة الواجب عز شانه بعضی
از آیات و روایات دیدم که ظاهر الدلاله اند بر آنکه حقتعالی تواند که مرئی باشد و بعضی از آن یافتم
که نصوص اند بر آنکه نتوان دید پس آیات مختلف الدلالات بمیزان قانون مذکور سنجیدم دانستم
که حق سبحانه و تعالی مجردست و متحیز و ذو وضع نیست بر لیست از آنکه بحس بصر در آید آیات
اول را تأویل نمودم و اعتقاد خود را درست کردم و از تقلید باز رستم منها فی مخصص
افعاله تعالی و مرجحها فی الصدور عنه عز و جل مذهب اشاعره و طایفه از عوام متکلمین را
بران دیدم که نفس اراده او عز و جل مرجح افعال اوست و صوفیه و حکما و معتزله و جمعی از
محققین متکلمین را یافتم که باتفاق قایلند بآنکه مخصص صدور فعلی دون فعلی از فاعل علی الاطلاق
استعدادات محصولاتست پس اقوال و روایات هر دو طایفه را بمیزان قانون مذکور در آوردم
و از فرقهٔ اول پرسیدم که مرجح صدور افعال مر غیر تعلق اراده را گرفتم که تعلق اراده باشد
اما حدوث تعلق اراده را مرجح چیست محققین ایشان بدو طریق جواب فرمودند طریق

اول آنکه مرجح حدوث تعلق اراده تواند بود که حدوث تعلق اراده مقدم باشد بر آن و علی
هذا القیاس و بر آن طریق اگر چه تسلسل لازم آید اما در اعتباریاتست و تسلسل در اعتباریات
و ذهنیات محال نیست پس از ایشان سوال کردم که آیا این تعلقات از قبیل اعتباریات و
مخترعات محضه اند یا از قبیل موجودات نفس الامر جواب فرمودند که چون تعلق در نفس الامر
مرجح حدوث تعلق دیگرست روا نبود که از جمله مخترعات محضه باشد پس بر سبیل الزام ایشان
گفتم بر تقدیری که جواب شما تمام باشد باید که تسلسل در امور نفس الامریه نزد شما جایز باشد
و حال آنکه مذهب شما چنین نیست بآنکه مر الکلامیست حقیق در تعلیقات تجرید و در تعلیقات
عقاید عضدیه که مبطل تسلسل است مطلقا چه در امور خارجیه و چه در موجودات نفس الامریه
ذهنیه طریق دوم آنکه مرجح حدوث تعلق اراده تواند که ذات اراده باشد و ترجیح بلا مرجح
نزد ما محال نیست بل محال ترجح بلا مرجح است و چون در این طریق نیک نگریستم دانستم که این
جواب یا بر سبیل جهالت است اگر ندانسته اند که ترجیح بلا مرجح مستلزم ترجح بلا مرجح است یا
بر طریق عناد اگر استلزام مذکور را دانسته باشند پس دل در مذهب ثانی بستم و از تقلید وارستم
و منها فی حدوث العالم و قدمه باید دانست که در اطلاق حکما و متکلمین استعمال
لفظ حدوث بر سه معنی است یکی حدوث ذاتی و دیگر حدوث دهری و دیگر حدوث زمانی اما
حدوث ذاتی که عبارتست از فعلیت ماهیت و موجودیت آن بعد از هلاکت و معدومیت و آن در
ملاحظه نه در خارج و این معنی شامل است جمیع ممکنات موجوده را و حدوث دهری عبارتست از فعلیت
ماهیت بعد از عدم صریح که متصف بکمیت نباشد و حدوث زمانی عبارتست از فعلیت ماهیت
بعد از عدم واقعی که متصف بکمیت باشد و نزاع در میان بعضی از حکما و متکلمین در این مسئله

مسئله نه بحسب معنی اولست چه حکما نیز معتقدند در آنکه عالم حادثست بحدوث ذاتی
و نه بحسب معنی ثالث چه این نزاع مابین عقلا است و عاقل مرتکب این نمیشود که وجود عالم
با جزائه مسبوق بعدم زمانی باشد با آنکه زمان نیز جزویست از اجزای عالم پس نزاع بحسب
معنی ثانیست متکلمین و محققین حکما بر آنند که وجود عالم مسبوقست بعدم خارجی صریح و
سایر حکما بر آنند که وجود انواع اجزای عالم نتواند که مسبوق بعدم خارجی باشد و گویند
این قول مستلزم آن نیست که عالم از حد امکان برآمده یا بر حد قدم ذاتی که مختص بجناب
سرمدی الوجود ذاتست عز و جل بگذارد چه قدیم ذاتی و سرمدی الوجود آنست که وجود مقدس او
منزه باشد از مسبوقیت عدم بهر نحو که باشد و عالم اگر چه مسبوق بعدم خارجی نیست بحسب لحاظ عقل
پس قدیم ذاتی سرمدی الوجود نباشد پس از تمهید مقدمهٔ مذکوره معروض میدارد که چون در ادله
عقلیه و نقلیهٔ فریقین نظر کردم دیدم که محققین هر دو طایفه متفق اند در آنکه فاعل و جاعل
اجزای عالم واجب الوجود ذاتست عز و جل و تقدم واجب بر کل اجزای عالم تقدم ذاتیست پس از حکمای
مذکوره مسئلت نمودم که آیا واجب الوجود را نزد شما سوای وجود خارجی هستی با ذات مقدس و
عین وجود غیر ذاتست باتفاق در جواب اختیار شق ثانی نمودند و گفتند از اینست که ذات مقدس
وی محال است که بعینه در ذهن در آید و قوت علمیهٔ ممکنات عین او را تعلق گیرد چه علم حصول
ماهیت شی ذاتست در عقل بحیثیتی که آن شی معرا از وجود و تشخص خارجی باشد و ماهیت ذات
واجب الوجود که عین وجود خارجیست محالست پس تعقل وی بعینه محال باشد پس بحسب
معیار قانون عقل دانستم که عالم حادثست بحدوث دهری زیرا که عالم در مرتبهٔ ذات

واجب الوجود که عین وجود خارجی است معدوم است بالاتفاق پس وجود عالم با جزائه مسبوق
باشد بعدم خارجی و این عین مطلوب است چه از حدوث دهری نمیخواهیم الا انکه مسبوق
بعدم خارجی باشد پس از تقلید رستیم و بتحقیق پیوستیم و منها فی عصمة الانبیاء
عن الخطاء والعصیان ای فی وجوبها و عدمها و تحریر مذاهب که موجب شبهه تو[اند]
خواهد نمود بعد از تصویر مقدمه نافعه که متفق علیه کافه صوفیه و حکماء اسلامیه است
و محققین کلامیه و آن اینست که چون افتقار ماهیه ممکن بجناب حضرت وجود که عین خیر و
محض جود است در مراتب کمال باشد نه در مدارج نقصان چه اصل این مدارج عدم است
و این صفت از لوازم ذات ممکن است که عبارتست از سبب بسیط و ذات شی در لوازم ذات
خویش محتاج بغیر نیست بخلاف مراتب کمال که تابع وجودند چه ممکن در استحصال آن مفتقر است
بغیر که صاحب صفات کمالیه بل عین آن باشد و صاحب چنین صفات واجب الوجود است
عز و جل پس احتیاج ماهیه ممکن بسوی واجب متعال باستحصال کمال بود و ظهور مراتب کمال و
صدور آنها از واجب بهمثال در افراد عالم شده قوة و ضعفا بحسب تفاوت استعدادات است
قبولا و شانا و از اینجا معلوم شد که از فاعل مطلق جز صادر نمیشود که ذات معلول مستعد
آن نباشد کما ورد فی التنزیل لا اکراه فی الدین الایه پس هرچه در عالم موجودست کمال و
زیرا که صدور این امر که در عالم است باین وجه است که معلول بوی مفتقر است و افتقار
آن بروجه استحصال کمالات است چنانچه گذشت و بدین سبب بتقریب فرموده که توجه بکمال و نظام
کل از مقتضیات حقیقت عالم است و چون در اجزاء عالم فعل و انفعال و داد و ستد در

در افعال طبیعی و ارادی راست پس اقتضا نمود معلم را که انواع عالم بتعلیم او از حد افراط و تفریط
باز آمده نظام کل و کمال عالم که متوجه آنست باقی ماند و چون کمال بالطبیعت یا ارادی که شرط
تحقق آن اراده است یا ضایع است که تابع اراده پس انبعاث فیاض فایض گردید معلمی که
در حفظ کمال طبیعی که حقیقت عالم متوجه بر آنست تا خطا نکند و آن طبیعت است و همچنین
مبعوث فرمود معلم دیگر که در تعلیم استحصال کمال ارادی و تفهیم طریق محافظت آن مخطی نباشد
چه صدور هر چیز از واجب الوجود بروجه افتقار معلول است چنانچه سابق ذکر یافت و
و افتقار معلول که طبیعت نظام کل است بسوی معلم است که بتعلیم او بکمال ارادی برسد
این باو باقی باشد و تعلیم چنین کمال از معلم مخطی مفقود باشد پس معلم طریق اکتساب
این کمال که در افراد انسانی مستمر به نزاعست اگر مخطی باشد لازم آید صدور امری از واجب
الوجود لا علی وجه افتقار المعلول الیه و این خلاف عدالت است الهیست که عبارت از موافق
نمودن فیض اوست مر مقتضیات مستعده را پس باید که معصوم باشد از مراتب خطیات
عمدا و سهوا بحسب قوای علمی و عملی و قولی و فعلی چنین معلم حجت تواند بود نزد عقل چه اگر جایز
باشد که خطا از او بوقوع آید معتمد علیه عقلا نتواند بود و این موجب فقدان غرض از بعثت
انبیاست نزد عقل و این محالست و از آنچه گفته شد که حافظ عصمت انبیا حفظ حفیظ است
عز و جل نفوس و قوای ایشانرا از ارتکاب خطیات کما ینبغی که موجب منشاء این حفظ محض اراده
حق سبحانه و تعالی بل چون در قوای قدسیه ایشان استعداد فعلیه خطا از روی اراده مفقود
بود بنابر این ایشانرا بوصف عصمت آفرید و اگر نه شرط صدور و ابور استعداد ایشان باشد بل بمحض اراده

صدور م

بالطبیعت ... لزم طبیعت ...

۵۹

حق باشد بر گزیدن فردی از افراد نوع انسان دون فردی و باقی داشتن وی در مرتبه عصمت
و عدالت تا تبلیغ کما هو حقه نماید مستلزم ترجیح بلا مرجح باشد کما لا یخفی و بعد از تصویر مقدمه
تحریر مینماید که طایفه بر آنند که جایز است وقوع خطا و عصیان از پیغمبران ص و امامان ع و طایفه
بر آنند که جایز نیست اصلا که از نبی و امام حقیقی او سهوی و خطایی بوقوع آید و مستند او نقلیست نزد
قانون عقلی بر دم دانستم که ارتکاب نمودن مذهب اول مستلزم آنست که تواند نبی متخصص باشد
که نزد عقل بر قول و فعل او اعتماد نباشد و تواند که شایسته خلافت الهی عام و ظالمی
باشد و حال آنکه موافق قانون عقلی در تنزیل وارد است که لا ینال عهدی الظالمین
پس از آن طریق برگشتم و قدم در مسلک ثانی گذاشتم و آیات و احادیث که طایفه اول مستند
خود ساخته بودند تاویل نمودم و از تقلید باز رستم و بتحقیق پیوستم مخفی نماند که عقل صحیح اگرچه
مستقل است در اثبات نبوت و در آنکه نبی باید که معصوم باشد و افضل اهل کل بود تا تفضیل
مفضول لازم نیاید و حاکم محکوم نگردد و در آنکه صاحب نفس قدسی و متصرف در اجزاء عالم
باشد و صاحب معجزه باشد اما آنکه دین او پاینده یا نباشد عقل در اثبات آن مستقل نیست
و استدلال نمودن عقل بر مطلوب مذکور موقوف است بر اخبار مخبر صادق تا بر مقصود استدلال
نمایند با ینطریق که این مطلوب را خبر داد مخبر صادق و خبر او صدق است پس این مطلوب حق است
پس سید که تصدیق نمودن بانکه دین حضرت سید کاینات و خلاصه مکونات ابو القاسم محمد
صلی الله علیه و اله باقی و پاینده است باستناد خبر صحیح باشد مثل قوله تعالی خاتم النبیین یعنی
ختم پیغمبران همه بر او شده پس آنحضرت بعد تمام انبیا باشد و بعد از وی نبی نباشد پس دین

عاص

دعیت خبر او

دین مبین او منسوخ نگردد زیرا که نسخ شریعت پیغمبری نشود الا بارسال پیغمبری دیگر و ثابت شده
که بعد از او پیغمبری نیست و باید دانست که بقای دین و احکام شرع مبین بعد از خاتم النبیین
صلی الله علیه و اله نه آنست که باقی باشد در کتاب یا لوح محفوظ یا در علم الله با پیغمبری دیگر هر
پیغمبری باقیست بل بقای دین عبارتست از آنکه احکام آن در میان افراد امت کلا او بعضا
معمول و متداول باشد پس باید بعد از نبی صلی الله علیه و اله کسی از امت باشد که در رسانیدن
احکام دین خطا نکند چه اگر مخطی باشد منصوص آن بر بقا باقی نماند و این خلاف مفروض است
پس رساننده احکام دین باید که مانند نبی معصوم باشد تا عقلا بر قول او اعتماد کنند چه
غیر معصوم که جایز الخطاست اعتماد را نشاید و باید که صاحب نفس قدسی باشد تا بحسب استعداد
ذاتی از ابتدای وجود تا آخر حال او را واجب متعال در مرتبه عصمت محفوظ دارد و باید که
افضل اهل زمان باشد تا تفضیل مفضول لازم نیاید که نزد عقل صحیح صحیح نیست کما لا یخفی
بعد از تصویر مقدمه مبرهنه تحریر مینماید که علمای امت محمد صلی الله علیه و اله اگرچه اتفاق دارند
بر آنکه بعد از نبی باید امام و خلیفه در امت باشد تا تعلیم مسایل علمی و عملی و ترویج احکام دینی
و دنیوی نماید و دین نبی را نشر کند و باقی دارد اما اختلاف نمودند در آنکه استحقاق
خلافت در کدام شخص از ایشان فی نفس الامر متحقق بود رای بعضی بر آن قرار گرفته که خلیفه
برحق بعد از پیغمبر صلی الله علیه و اله ابو بکر بن ابی قحافه است و بعد از وی عمر بن الخطاب و بعد از او عثمان
بن عفان و بعد از وی علی بن ابی طالب ع است و جمع دیگر را آنکه امام مطلق و خلیفه برحق بلا واسطه

الخ

۶۰

غیر علی بن ابی طالب است ع و بعد از او امام حسن ع و بعد از او امام حسین ع و بعد از او
امام زین العابدین ع و بعد از او امام محمد باقر ع و بعد از او امام جعفر صادق ع و بعد
از او امام موسی الکاظم ع و بعد از او امام علی بن موسی الرضا ع و بعد از او محمد التقی ع
و بعد از او علی النقی ع و بعد از او حسن عسکری ع و بعد از او محمد مهدی علیه السلام و
اختلاف میان اسلاف در تعیین خلیفه بعد از نبی صلعم اگرچه بسیارست اما بحسب اقوال معتمد
حق دایرست میان مذهبین مذکورین و در کتب هر دو فرقه بر اثبات ادعای خویش
اقوال و استدلال زیاده از آن دیدم که تحریر توان اورد و چون اقوال هر دو طایفه نزد
عقل بردم حکم نمود که خلیفه نبی که انموذج اوست باید که اشبه باو باشد در کمالات علمی و عملی
و نفس و روح و باید که صاحب نفس قدسی بوده باشد تا بحسب استعداد ذاتی از ابتدای تکوین
تا اخر حال در کمال عصمت محفوظ ماند و قول و بلا اتصاف الا عقلی حجت باشد و دین نبی کامل
ماند و چون از تتبع و تصفح کتب متفق علیه و مختلف فیه دانسته بودم که کمالات علمی و عملی
امیر المومنین علی بن ابی طالب بحدی بود که پیغمبر خدا صلی الله علیه و اله اورا بموجب امر الهی در مرتبه
نفس خود داشته چنانچه ایه مباهله بان ناطق است حیث قال قل تعالوا ندع ابنائنا
و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم الایه باتفاق مفسرین مراد از انفسنا
مرتضی علی است چنانچه مراد از ابنائنا و نسائنا حسنین علیهما السلام و فاطمه علیها السلم است و
نیز دانسته بودم که نفس شریف ایشان قدسی و علم ایشان لدنی بحدی که در حالتی که ایشان
در رحم مادر خود فاطمه بنت اسد بودند چون حضرت سید البشر فاطمه را میدید فاطمه بـ

بی اختیار از جا برمیخواست چون از حقیقت حال استفسار مینمود بهمین میفرمود که هرگاه
سید بشر را می بینم جنینی که در شیمه رحم منست حرکت میکند که میدانم قیام مینمود و
چون آنحضرت از پیش من از طرفی بطرف دیگر حرکت میکند جنین مذکور نیز حرکت میکند
چنانچه میدانم که رو بان طرف که حضرت توجه نموده اند اورده و اکثر علمای اهل سنت و جماعت
الحال ایشان را کرم الله وجهه میخوانند بهمین معنی نوشته اند پس دانستم که ایشان بر حالت و
رتبه جناب نبوت مآب منکشف بودند در حالتی که تولد نیافته بودند و این از خواص نفس
قدسیست بخلاف خلفای ثلثه مذکوره چه ایشان باتفاق مخبرین اولین و آخرین مشرک
بودند و مدتها مدید در تب پرستی و دیگر امور که بحسب عقل قبیح است عمر صرف نمودند
و بعد از انکه در صدد این امدند که بشرف ایمان مشرف شوند بمجرد قول جناب
مصطفوی صلعم و بمحض دلیل عقلی ایشان ایمان نیاوردند و توحید الهی قایل نشدند و از ایشان
معجزه خواستند و از مشاهده معجزه کردن نهادند و ایمان اوردند و در امور دین غلطها
میکردند و اعتراف مینمودند باربارهام چنانچه حدیث لولا علی لهلک عمر اشهر ازانست که کسی بیان
نماید که در مجلس فرمودند ازینجا معلوم شد که استعداد نفوس ایشان برابر بعض اوساط
ناس که بمرتبه حکمای اسلامیه ماتند لقمن و تقراط و ارسطو هم نبودند چنانچه در کتب تحقیق
متفق علیه مکتوبست که ایشان بعقل خود توحید الهی را دانستند و ایمان اوردند و اصلا
به بت پرستی راضی نشدند بل بعضی از ایشان از تبلیغ کتب پرستی بدرجه شهادت رسانیدند
و جماعتی که مرتبه استعداد نفوسشان در مرتبه اوساط ناس نبود در مرتبه اعلای ناس
٦١

و بعد از انکه ایمان اوردند هم ... و حدیث ... اقلونی فلست بخیر کم و علی فیکم ...

که انبیا اند علیهم السلام بطریق اولی نایب شدند تا بمرتبه نفس خیر البشر که افضل انبیاست چه رسد پس
یقین دانستم که خلیفه برحق بعد از نبی مطلق صلعم امیر المومنین علی بن ابی طالب است و بعد از
ایشان امام حسن ع و بعد از ایشان امام حسین ع الی المهدی الهادی علیهم السلم که در
تحقق عصمت ایشان احدی انکار ندارد و چون معصوم باشند مستحق امر خلافت نبوی ایشان
باشند و لو بوجود ایشان انچه غرض از خلافت که بقای دین محمدیست صورت پذیر میگردد
پس از تقلید رستم و بتحقیق پیوستم و صاحب فتوحات علی این دوازده امام را
تصریح بدوازده قطب نموده و در باب ثالث و ستون و اربعمایه در این باب بعد
از تعریف قطب اول اشاره بل تصریح نموده که شان تبلیغ حکم الهی بنیابت جناب مصطفوی
در ابوبکر بن ابی قحافه نبود اگرچه صاحب مدارج عالیه بود و ما عبارات ایشان را بجهة
تسلیه خواص و عام بالفاظ بیاریم تا شمه از منزلت علی بن ابی طالب علیه السلم که در عبارت
ایشان معبر بقطب اول است معلوم گردد حیث قال هذا القطب الاول
علی قدم نوح علیه السلم له سورة یس و هو اکمل الاقطاب کما جمع الله له بین الصورتین
الظاهرة و الباطنة فکان خلیفة فی الظاهر بالسیف و فی الباطن بالهمة و لو کان
ثم قطب علی قدم محمد صلی الله علیه و اله لکان هذا القطب الا انه ما ثم علی
قدم محمد صلی الله علیه و اله قطب و هذا القطب ممتاز عند الله علی عدد ایات
هذه السورة و القطب الاخر هو نایب الحق کما کان علی بن ابی طالب نایب محمد صلی الله علیه و سلم

و سلم فی تلاوة براءة علی اهل مکة و قد کان بعث بها ابو بکر ثم رجع عن ذلک
فقال صلی الله علیه و سلم لا یبلغ عنی القران الا رجل من اهل بیتی فدعا بعلی ع
فامره فلحق بابی بکر فلما دخل الی مکة حج ابو بکر بالناس و بلغ علی الی الناس سورة
براءة و تلا علیهم بنیابة عن رسول الله صلی الله علیه و سلم و هذا مما یدل للشیعی علی عدم
صحة خلافة ابی بکر الصدیق و منزلة علی ع و اما حال هذا القطب فله الناس
فی العالم ظاهرا و باطنا شید الله به هذا الدین ما ظهره بالسیف و عصمه من الحجج
فحکم بالعدل الذی هو حکم الحق فی النوازل و بما یقع فیه من خالف حکمه من
اهل المذاهب مثل شافعی و مالکی و حنفی و حنبلی و میم و ب فی تمو اعند الله بلا شک و هم
لا یشعرون انتهی سوال اگرچه خلفای ثلثه در ابتدای حال مرتکب قبایح میشدند
اما چون بدرجه ایمان رسیدند عملهای صحیح نمودند که موجب کثرت ثواب بود و واجب الوجود
بطریق جزا عطا فرموده ایشان را استعداد خلافت داد و تا آن حال که خلیفه شدند خلیفه
برحق شدند جواب سخن ما درین رساله موافق قانونیست که عقل صحیح اورا
قبول کند و نزد عقل حدیث کثرت ثواب شکوک فیه است چه در اثبات آن نه مستقلات
و نه مستمد بتواتر زیرا که روایت این حدیث متفق علیه نیست تا از قبیل متواتر باشد و
عقل در قبول آن اهمال نکند و بر تقدیر تسلیم اینکه عمل شخص که محتمل خطا باشد و قوع آن موجب
کثرت ثواب بود نیز مثبت مدعای ما نیست زیرا که ثواب در عرف اهل شرع جزاء و پاداش
عملست و جزا دادن مجزی عامل را در دار الجزاست که نشاه عقبی است نه در دنیا که
٦٢

و قال الشیخ ... و موضع اخر من کتابه المذکور المهدی من عترة رسول الله من ولد فاطمة جده الحسین بن علی بن ابی طالب و والده الحسن العسکری ابن الامام علی النقی بالنون ابن محمد التقی بالتاء ابن الامام ...

دار الکسب است کما ورد فی التنزیل الیوم تجزی کل نفس بما کسبت پس جزای کثرت ثواب نشاید
که در این نشاه باشد تا ثبت مطلوب بود و بر تقدیر تسلیم اینکه جزای عمل در این نشاه
باشد نشاید که جزای عمل در ایشان استعداد خلافت مصطفوی باشد چه اگر کثرت ثواب
حصول استعداد خلافت مذکوره بودی بایستی که در ایام خلافت خطا ازایشان بوجود
نیامدی و حال آنکه بتواتر رسیده که ایشان در حالت خلافت مرتکب خطیئات شدندی و چون
خبردار گشتندی ازان باز آمدندی و چون دانستی که استعداد خلافت که بحث ما در آنست در
ایشان مفقود است و از پیش رفت که بجهت حفظ دین جناب مصطفوی شخص ضرورست و تعیین آن
دایر بود میان یکی از خلفای ثلثه و جناب امیرالمومنین علی علیه السلام پس تعیین معلوم شد که خلیفه برحق
علی علیه السلام است و اگر سایلی شبهه کند که اگر بعد از نبی صلعم بلا واسطه علی علیه السلام خلیفه بودی
بایستی مردم را دعوت کردی والا اهمال لازم آید در اجرای احکام دین و این از خلیفه برحق
باطلست لیکن دعوی نمودن آنحضرت بعد از رحلت رسول الله صلعم ثابت نیست پس بودن
آنحضرت خلیفه بلا واسطه باطل شد جواب گوییم که دعوت نمودن در عرف محققین
بدو قسمست دعوت قولی و دعوت فعلی و در علم میزان مبرهن شده که دلالت فعلی که عقلیست
اقوی است از دلالت لفظی که وضعیست پس بر تقدیر تسلیم اینکه دعوت ایشان قولی نبود
فعلی خود بود زیرا که باتفاق مخبرین اولین و آخرین جناب امیرالمومنین علیه السلام بعد از تکفین سید
المرسلین صلعم چند شبانروز در خانه خود نشسته و از منزل خویش بیرون نیامدند
و اقامت فرمودن آنحضرت در منزل خویش دعوت فعلی که قوی تر از دعوت قولیست چه
بودم
ایشان در ام اولی دعوت فعلی بود

چه بدلیل دانستم که بعد نبی صلی الله علیه و آله خلیفه باید که در میان باشد پس اگر بغیر امیرالمومنین علیه السلام
خلیفه برحق بودی چندین روز در بیعت نمودن خلیفه که نایب نبی است تقاعد نمی‌نمودند
که موجب عصیان بل عین ضلال بود و چون نشستن ایشان در منزل شریف خویش باتفاق
علمای موافق و مخالف عصیان نبوده دانسته شد که تقاعد آنحضرت دعوت فعلی بود و
بجهت اتمام حجت همین قدر کافیست و در این باب قولیست مشهور از فاطمه الزهرا علیها السلام
در حینی که سایلی از ایشان پرسید که اگر زوج تو خلیفه برحق است چرا از خانه بیرون نمی‌آید و
مردم را به بیعت خود نمیخواند ایشان در جواب فرموده‌اند حدیثی که مضمونش اینست که خلیفه
حکم کعبه دارد و کعبه مکلف بطواف مردم نیست بل مردم مکلف اند بطواف او انتهی سوال
اگر شبهه کنی که پس چرا ثانی الحال برآمدند و با مردم اختلاط نمودند و جدل کردند جواب
گوییم که خلیفه حکیم است و حکیم داناست بمصلحت وقت و صلاح کار چه داند که در سکون ایشان
چه حکمت است و در حرکت ایشان چه برکت اگر گویی که چگونه در باب خلافت خلفای ثلثه
آیا خلافت ایشان غصبی بود یا برضای علی بوده بحیثیتی که ایشان معاون امر خلافت علی علیه السلام
بودند چنانچه جمیع صحابه معاون امر نبوت رسول صلی الله علیه و آله بودند جواب گوییم که جواب
این شبهه طلب در رساله ایست موسومه در تحقیق خلق افعال و آن رساله خاتمه دارد که مشتمل بر کلیات
اصول و فروع دین محمدی صلعم بر وجهی که جد و جهد ایشان برآن قرار گرفته و در خاتمه
مذکوره حل این شبهه و حل شبهات دیگر هست لهذا در این رساله ذکر ننمود و لو شئت
کنت من المستبصرین فارجع الیها و کن من الشاکرین جل الله لمصنف هذه الرساله جزیل الثواب

برای جلای امام دلها ...
...

[illegible]

لیوم النشور و الحساب تمم تحقیق معنی امامت امامت ریاستی باشد در دین و نسبت باتمام خلایق
در محافظت دین و دنیا از قبل خدا و رسول خدا و چون معنی امامت معلوم شد بدانکه بعد
از حضرت رسول صلی الله علیه و آله امت او در باب امامت سه گروه شدند طایفه اول مردمی اند
که گفتند امامت بمیراث باشد و وارث پیغمبر صلی الله علیه و آله دختر اوست و دختر را منصب
امامت نشاید بعد از دختر وارث او عم اوست عباس پس پیغمبر وارث امام عباس باشد و
خلافت عباسیان بدین سبب بود و این قول باطل است بدلیل آنکه پیغمبران وامامت بمیراث نباشد
طایفه دویم بیشتر مهاجر و انصار اتفاق نمودند که امام رئیس است و رئیس بمصلحت رعیت
تواند بود و صلاح ما در آنست که ابوبکر خلیفه ما باشد پس ابوبکر را باختیار اجماع بخلافت نشاندند
و این قول هم باطل است و دلیل برآنکه اگر اختیار امام جایز بود بایستی اختیار نبی نیز جایز
بودی چون امامت فرع نبوتست چیزی که در اصل روا نبود در فرع چگونه روا بود دیگر آنکه اگر
اختیار قوم طریق ساخت بودی بایستی که در هر شهری یکی اختیار کردندی و او امام بودی دلیل
دیگر آنکه اگر اختیار امامت بدست ایشان بودی بایستی که اختیار عزل هم بدست ایشان بودی
و این باطل است باتفاق فی الجمله بعد از ابوبکر عمر بجای او نشست و بعد ازان عثمان بجای او
و عاقبت صحابه اجماع کردند و عثمان را بقتل رسانیدند مدت خلافت اول دو سال و نیم و خلافت
ثانی ده سال و شش ماه و خلافت ثالث یازده سال و شش ماه طایفه سوم دوازده مرد
بودند از مهاجر و انصار مثل سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد اسود کندی و عمار بن یاسر
و عبدالله بن عباس و عبدالله بن مسعود و غیره از ایشان و این طایفه را شیعه علی گفتندی و حجت این طایفه

اینطایفه آنست که چون پیغمبر صلی الله علیه و آله از جانب خدا بود امام نیز از جانب خدا باید
منصوص بنص از قبل خدا و دلیل بر نص این آیت انما ولیکم الله و رسوله و الذین
امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون و اوصاف
این وصف و بجز حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام کس دیگر را اتفاق نیفتاد که در حالت
نماز انگشتر بسایل داده باشد و جای دیگر میفرماید که و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی
کتاب الله من المومنین و المهاجرین و دیگر فرموده انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل
البیت و یطهرکم تطهیرا پس طهارت و عصمت بقول خدا معلوم شد دلیل دیگر آنکه در روز
غدیر خم این آیه فرود آمد که یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما
بلغت رسالته حضرت رسول صلعم دست علی علیه السلام را گرفت و گفت من کنت مولاه فهذا
علی مولاه و دلیل بر تفویض امامت آنکه حضرت رسالت صلی الله علیه و آله فرموده الحسن و الحسین
امامان قاما او قعدا و ابوهما خیر منهما حجت دیگر قول خدای عز و جل که در حق ابرهیم علیه السلام بنیشتی
و علیه السلام فرموده انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی
الظالمین از ذریت ابرهیم محمد مصطفی صلی الله علیه و آله بود و از ذریت محمد مصطفی صلی الله
علیه و آله حسن و حسین علیهما السلام و از حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله ثابت شد که فرموده
انی تارک فیکم الثقلین کلام الله و عترتی و لن تضلوا بعدی ما ان
تمسکتم بهما لن تضلوا و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یعنی میگذارم برای شما دو
چیز اول کلام الله و دیگر اهل بیت من که بضلالت نیفتید بعد از من هرگاه متمسک شوید

بان دو چیز که از هم جدا نشوند تا در قیامت بمن برسند در سر حوض کوثر که انا اعطیناک
الکوثر موعود حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله است حاضر شوند مخالفت کلام الله و متابعت
یکی از این هر دو مخالفت دیگری و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام معصوم بود و پاک و از تمام
امت شجاع‌تر و فاضل‌تر و اصیل‌تر و کامل‌تر و سخی‌تر و حافظ شریعت پیغمبر بود و در تمام
کمالات علمی و عملی و نفسانی و جسمانی عدیل پیغمبر بود و آنچه پیغمبر خدا را صلی به وحی معلوم شد
آن حضرت را به تعلیم پیغمبر و الهام معلوم میشد پس امام حق بعد از قبل خدا و رسول او معصوم
مظهر قایم مقام باستحقاق و جامع تمام شرایط امامت بعد رسول خدا علی علیه السلام باشد و مدت
امامت او سی و سه سال بود بروایات ثقات معتمد ثابت شده که حضرت مصطفی فرمود
الائمة بعدی اثنا عشر اولهم علی و آخرهم مهدی القائم الذی یملأ الله به الارض
قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا پس معلوم شد که خلیفه خدا و رسول الله باشند
بعد از وی دوازده امام اول ایشان علی علیه السلام باشد و آخر ایشان مهدی که حجت قایم باشد و خلایق
بظهور او زمین را پر از قسط و عدل کند چنانچه پر شده از ظلم و جور و مشارق و مغارب
زمین از او فتح شود چنانچه در روی زمین جائی نماند که در آنجا بانگ نماز نگویند و مجموع
اهل زمین خداپرست شوند تمت الرسالة المسمی بنور الهدایة المنسوبة الی مولانا
جلال الدین دوانی اللهم ارزق جمیع امة نبیک الاستبصار کما رزق هذا الفاضل
ید الاقل محمد المعصوم الحاج میرشاه حسین بن علی التستری ...
الجمعه ... رمضان المبارک سنه ۱۱۸...

بسم الله الرحمن الرحیم
این اجوبه‌ایست که استاد البشر و العقل الحادی عشر نصیر الملة والدین علی المشهور بسید شریف
قدس الله سره فرموده اند صفحه در تمهید معذرت جهت قصور ادراک و عبارت
اکابر علما اهل بحث و حکمت تصریح کرده اند که بطریق تامل و نظر مباحث حقایق اشیا و احوال آن را
بر سبیل اجمال توان دانست و بر سبیل تفصیل نتوان و بر این معنی بمثالی تنبیه کرده که بمشاهده
معلوم است که سنگ مقناطیس آهن را می رباید و اگر همه زیرکان جهان در این باب سالها
اندیشه کنند ایشان را اینقدر معلوم شود که در مقناطیس خاصیتی هست که در دیگر سنگها
نیست و این علم اجمالیست و دل او با علم اجمالی خالی از دغدغه و تردد نیست که آیا کنه
حقیقت آن خاصیت چیست و مناسبت آن خاصیت با آهن چگونه است و اگر کسی خواهد که
بفکر کنه آن خاصیت و مناسبت وی را دریابد بر وجهی که هیچ اشتباه نماند خاطر را رسیده
گردد میسر نشود و اصحاب ریاضت و مکاشفات را با یکدیگر در تفاصیل کشفیات مخالفات
بسیارست و هر طایفه از ایشان بر طایفه دیگر انکار کرده اند و از اینجا معلوم شود که دانستن
کنه حقایق اشیا و تفاصیل احوال آن بغایت مشکلست و اطلاع تحقیق بر آن در این دار غربت
که حیوة دنیاست متعذرست و اگر کسی را از اهل ریاضت بطریق کشف حقایق و الهام ربانی
چیزی از آن معلوم شود در تفهیم آن بعبارت و تفصیل آن کما ینبغی قاصر باشد
در باب اما مقصود از آفرینش که از باعث و سبب و فایده و حکمت نیز خوانند چه بود
و بیان آنکه کدام مقدم است جماعتی از محققان گفته اند که چون ذات موجود حقیقی در غایت

کمال و نهایت جمال است لذات خواست که جمال و کمال خود را جلوه دهد و در آینه
خود مظاهر صفات آن را مشاهده کند از این جهت در این مراتب مظاهر نامحصور
بجلا نمود و هر خوبی که در مخلوقات است مجموع جمال اوست که ظاهر شده است در لباس
مظاهر و هر ناخوبی که در ایشانست آن نقصان قابلیت ایشانست و خلاصه آنست
که هر کمالی را جمالیست معنوی و هر جمالی را کمالیست معنوی و تمامی جمال کمال تکمیل است
و تمامی کمال جمال بظهور چه هر کمالی که با وی تکمیل نیست در وی شایبه نقصان است و
هر جمالی که ظهور ندارد بی قصور نباشد و ذات باری سبحانه از شوایب قصور و نقصان
مبراست پس لاجرم فشاید که بی تکمیل و ظهور باشد و از این جهت حکمت و ثمره آفرینش
تکمیل مصنوعات بقدر امکان و ظهور کمال و جمال آن ذات بوده باشد و در کتب کلام
و حکمت مبرهن گشته است که هرچه مقصود و فایده فعل باشد آن مقصود در علم فاعل
مختار مقدم بود بر آن فعل و در مرتبه وجود متاخر چنانکه از مثال ضرب جهت مراد و تادیب ادب
ظاهر میشود
فصل در بیان آفریده اول و آنکه نام او چیست طایفه از بزرگان
گفته اند که عقلا را معلوم است که لایق مرتبه سلطنت و حشمت آن باشد که بخودی
خود در همه کارها مباشر شود و جزئیات و محقرات احوال را بخود ضبط کند بلکه مناسب
آنست که یکی را از خدام که بمزید ذکا و فطنت و قوت ضبط و کفایت موصوف باشد برای
این کار تعیین کند و امور سلطنت و رعایت رعیت را باو مفوض گرداند تا او بنواب
پادشاه متصدی این کار گردد و هرچه از امور عظام باشد بخود مباشر شود و در کارهای

دیگر کارهای دیگر نواب تعیین کند و هر یک از آن نواب از برای کارها خود کارکنان جهتی
سازند تا مجموع امور مملکت بر آن وجه که مراد پادشاه و فرمان اوست مضبوط و مرتب
شود و این ضبط و ترتیب از پادشاه باشد ولیکن بر دست کارکنان و کارکنان بی
واسطه و بواسطه و چون اینمقدمه معلوم شد هیچ شبهه نیست که حضرت واجب الوجود
در غایت عزت و عظمت و بی نیازیست و ممکنات که در وجود کمالات خود محتاج بویند
ایشان را مراتب بسیارست بحسب شرف و خست پس لایق آن حضرت نباشد که همه این
مراتب بخودی خود مباشر گردد بلکه مناسب آنست که یکی را که شرف وی بیشتر باشد ایجاد
کند و مقالید و کلیدهای امور مملکت بوی مفوض سازد و او نیز بدان ترتیب که گفته
شد کارکنان بی واسطه و بواسطه ساخته گرداند چون فرشتگان سماوی و سیارگان
که از عالم علوی اند و چون طبایع عنصری و صور معدنی و نفوس و قوای نباتی و حیوانی
و غیره که از عالم سفلی اند و اینها را فرشتگان ارض خوانند و هر یک را بکاری متوجه گرداند
ضبط ممالک سلطان حقیقی بجای آورده بر آن وجه که لایق حضرت صمدیت و فرمان وی
باشد و ضبط این مجموع بحقیقت واجب الوجود کرده باشد لیکن بر حسن وجه و چون جوهر
اشرف است از عرض چه محتاج است بوی و مجردات لامکانی که مستغنی اند از ماده جسمانی اشرفند
عرض از مادیات که محتاجند بمکان و ماده از این جهت جمعی از صوفیه و حکما میگویند که اولین
آفریدگان جوهریست لامکان مجرد از ماده جسمانی که خلعت وجود از حضرت عزت
۴۶ اول بوی رسیده و بواسطه وی بدیگران و این جوهر را صوفیه خلیفه اعظم خوانند که خلیفه است

[illegible]

فی ارضه وسمائه لا فی ارضه فقط وحکما عقل اول گویند وانچه ناالس مکمل از توریه نقل
کرده است که حق جل جلاله اول جوهر را آفرید ودر وی نظر بهیبت کرد آن جوهر بگداخت
واب گشت وازان اب دیگر مخلوقات آفریده شد حکما میگویند که این سخن توریه رمزی
واشارتیست بان جوهر که عقل اول است وواسطه وجود دیگر مخلوقاتست واطلاق لفظ
عشق بر این اول ودیگران اگرچه مناسبست زیراکه وی عاشق جمال خالق وموجد خودست
بر وجهی که هیچ وی گویا عشق است لیکن این کمتر شنیده است وبعض صوفیه وجودیه
لفظ عشق را اطلاق کرده اند بر وجود مطلق که حقیقت است منزه از تعین ومراد ایشان ازان
حضرت باری سبحانه است که در همه مراتب مظاهر تجلی نموده است واو عاشقست بر ذات خود
ودر اینجا عشق وعاشق ومعشوق یکی باشد چنانکه حکما در علم باری تعالی بذات خود گفته اند که علم
وعالم ومعلوم یکیست وتغایر بحسب اعتبارات نه بحسب ذات ومراد از عشق در استعمال عموم
الناس محبت مفرطه است واین از قبیل عرضست ومحتاجست بمحل پس او اول مخلوقات
نتواند بود واز صاحب شریعت صلوات الله وسلامه علیه در باب اولین مخلوقات عبارات
مرویست یکی آنکه اول آفریده اول قلم است دویم عقل است سیوم آنکه نور ولیست وارباب تاویل
گفته اند مراد ازین سه عبارت یک چیز است زیراکه آن جوهر مجرد که گفته شد ازان جهت
که ذات خود ومبدا خود را تعقل کند او را عقل گویند وازان جهت که نقوش علوم در
سایر مصنوعات بتوسط اوست او را قلم خوانند وازان جهت که کمالات حضرت رسالت
صلی الله علیه وسلم پرتو آن جوهرست او را نور محمدی گویند واصحاب ظاهر این تاویل را قبول نکنند

بلکه میگویند که مراد آنست که اولین قلمها آن قلمیست که بحکم خدا آن قدر را نوشت واولین عقلها
آن عقلیست که حق تعالی او را امر فرمود باقبال واو بار واو بجا آورد ومخصوص باعزاز و
اکرام گشت واولین نورها نور محمدیست صلی الله علیه وسلم در بیان آنکه ترکیب
روح با جسد چگونه است ومفارقت بر چه وجه است پیشتر اصحاب برآنند که عالم دو نوع است
یکی عالم مکانیات که آنرا عالم شهادت وعالم صورت وخلق خوانند واین عالم اجسام واعراض است
که قابل اشاره حسی اند ودر وجود این عالم هیچ شبهت نیست دویم عالم لامکانیات که آنرا عالم غیب
وعالم معنی وامر گویند واین عالم مجرداتست که قابل اشاره حسی نیست ومجموع فرشتگان مقرب
که آنرا ملا اعلی گویند وحکما عقول خوانند وفرشتگان سماوی وارواح بشری که آنرا حکما
نفوس ناطقه خوانند ازین عالم امرند ودر وجود این عالم خلافست اکثر متکلمان عالم لامکانیات را
انکار کرده اند ومیگویند که همه فرشتگان وارواح انسانی از قبیل جسم وجسمانی اند و بر
قول ایشان لطیفه روح آدمی در بدن باشد وترکیب واختلاط میان ایشان برآن وجه بود که میان سایر
جسمانیاتست ولیکن این قول مرجوحست وبر قول محققان متشرعه وحکما جسد آدمی مرکب
از چهار عنصرست وخاک وباد در او غالبست وازین جهت این دو عنصر در قرآن مجید
مصرحست وآن دو دیگر بلفظ حما مسنون وکالفخار مذکورست وروح آدمی لامکانیست پس در
بدن نباشد لیکن تعلقی دارد ببدن چون تعلق عاشق بمعشوق بنابرآنکه کمالات روح
ولذات وی موقوفست بر تصرف در بدن واستعمال حواس ظاهره وباطنه وچون روح در غایت

لطافتست وبدن در غایت کثافت وتعلق میان ایشان بعید بود باری سبحانه وتعالی
بحکمت واسباب تقدیر پیدا فرمود از اخلاط بدن بخار لطیف که آنرا اطبا روح حیوانی خوانند
وبعروق وشرائین در همه بدن ساریست وروح آدمی اول تعلق بآن بخار لطیف گرفت
وبواسطه وی متعلق ومتصرف در مجموع بدن است وچون سنگ مقناطیس بواسطه خاصیت
جسمانی در آهن تصرف میکند وبجانب خود میکشد دور نباشد که روح انسانی بواسطه
خاصیت روحانی در بدن تصرف کند اگرچه در بدن نباشد ومراد از ترکیب روح با بدن
همین تعلقست که گفته شد نه آنکه میان ایشان اختلاطی وامتزاجیست چنانکه میان خاک
وآب میباشد وبر قول این محققان هرگاه که بدن آدمی را در رحم مزاج حاصل شود مناسب
روح انسانی آن روح از مبدا فیاض حقیقی که ذات حق است بتوسط عقول حادث شود
ومتعلق ببدن وچون مراتب امزجه در اعتدال نوع انسانی متفاوتست ازین جهت
ارواح فایضه بحسب صفا ونورانیت وذکا وفطنت متفاوت باشند پس روح آدمی پیش
از بدن وی موجود نباشد وانچه تمام ایشان خلقا ازغ متوات بامغ واگرچه صحیحست
وهرگاه که امتزاج از صلاحیت تعلق خارج شود آن تعلق منقطع گردد ومفارقت روح
از بدن عبارتست از انقطاع تعلق پس مقارنت روح با جسد ومفارقت وی بر آن
طریق است که در جسمانیات باشد که از جائی بجائی روند بلکه مقارنت ومفارقت میان ایشان
امری معنویست لیکن قوت وهم انسانی که سلطان داخلست وتابع حواس ظاهره است
امثال این امور معنوی معقول را درنمی تواند یافت وازین جهت قبول نمیکنند ودل

ودل آدمی را بواسطه تشویش وهم دایما درین باب اضطرابی میباشد وتسخیر وهم میسر نشود الا بکثرت
ریاضت وتوجهاتی که کدورت وهم را از دیده دل زایل گرداند ویا بکثرت ملازمت معقول و
اطلاع برادله یقینیه هم چنانکه در کتب نوشته اند واشارتی بآن خواهد آمد وجمعی از حکما اشراقیین
میگویند که ارواح بشری قدیمند نه حادث وپیش ازین ابدان بابدان دیگر متعلق بوده اند و
ایشان تناسخی اند ومذهب ایشان متروک است چنانکه مشهورست در باب
ثواب وعقاب مجموع عقلاء متشرعه وغیر ایشان متفق اند در آنکه روح آدمی بعد از مفارقت
بدن باقیست واو را ثوابی وعقابی هست وکسانی که برخلاف کرده اند الا شرذمه قلیله که
خالی از تحقیق وتدقیق بوده اند وملتفت نیستند وبیان ثواب وعقاب جسمانی که در شرع وارد است
ظاهرست واما ثواب وعقاب روحانی که پیش صوفیه وحکما ثابت است ایشان گفته اند که
ثواب لذتیست وبهجتی وشادی وراحتی مر روح را وعقاب المی ومحنتی وغمی وحسرتیست او را
وهرگاه که روح آدمی در زمان تعلق ببدن مبدا ومعاد خود را بآن مقدار که در استعداد
اوست شناخت واعمال پسندیده واخلاق مرضیه حاصل کرد واز کدورات صفات بشریت
دور گشت آن روح بکمال علم وعمل آراسته شد واز نقصانات خلاص یافت پس چون تعلق وی
از بدن منقطع شود روح بذات خود پردازد وخود را متصف بکمالات یابد وبعلم
الیقین که بمبدا ومعاد در زمان تعلق بود بعین الیقین مبدل شود وحضرت مبدا حقیقی را که نور
الانوارست با سایر مجردات نورانی که فرشتگان مقرب اند مشاهده کند واو را سروری و
ابتهاجی حاصل شود که در وصف نگنجد وسر ما لا عین رات ولا اذن سمعت بظهور پیوندد

وان اخلاق وصفات حمیده او در لباس حور و قصور و ولدان و سایر نعیمهای بهشت که
در شرع واردات بروز هویدا گردد و بعض از مرتاضان را که تعلق روح ایشان ببدن
ضعیف شود پرتوی از آن لذات در این حیاة بایشان رسد و عبارات ایشان از تقریر
کنه آن عاجز اید و دانستن این حالا بطریق ذوق و وجدان میسر شود و طریق بحث را
از اینجا راه نصیب نباشد و لذت عاشق را از شمایل معشوق صوری با آن لذات روحا
اندک مناسبتی باشد و پوشیده نیست که هرگاه که حسن و کمال معشوق مجازی زیادت بود
لذت و بهجت از مشاهده وی مضاعف گردد و از اینجا معلوم شود که چون جمال معشوق
حقیقی بی غایت است فرح و لذت در مشاهده او بی نهایت باشد و شک نیست که مراتب
آدمیان در مبدا و معاد کمالات خلقی نامحصور است پس از اینجهت لذات روحانی را مراتب
بسیار باشد و هر یک از ارواح بمرتبه لذت خود برسند اینست رسیدن هر کس بمرتبه و منزل روحانی
خود بحسب علم و عمل وایه وللاخرة اکبر درجات واکبر تفضیلا اشارت باطلاق این مراتب
واگر روح ادمی در زمان تعلق اعتقادات باطل و اخلاق ناپسندیده حاصل کرده و بکدورات
صفات بشریت مکدر شد بعد از مفارقت بدن از درگاه عزت صمدیت محجوب ماند و
در ظلمات اوصاف بشریت که نقصان روح اند مبتلا و متالم گردد و از جهت فوات لذات
حسی که بآن معتاد بوده است متحیر باشد و طالب آن بود و در نیابد آن اخلاق و صفات
رذیله او در کسوت مار و کژدم و آتش سوزان و سایر عقوبات بروز ظهور کند و چون
روح در غایت لطافت است الم و محنت و عقوبت وی در غایت شدت بود و آن آلام
و عقوبات جسمانی زیادت باشد همچنانکه لذت روحانی بر لذت جسمانی فایقست و مراتب

تصرف در ادمی بطریق وسوسه و اغوا نباشد و اینمعنی مخالف اعتقاد متشرعه نیست زیرا که
معتزله میگویند که افعال اختیاری ادمیرا خالق و موجد ادمیان اند یعنی خدا تعالی در ادمی
قدرت آفریده و زمام اختیار باو داده تا او باختیار خود افعال اختیاریه خود را
وا افریند و بر این مذهب میشاید که خدا تعالی مخلوقی از آتش بیافریند و او را قدرت
بر وسوسه و اغوا ادمی بدهد و زمام اختیار در دست او نهد تا او در ایشان باینوجه
تصرف کند و آن تصرف فعل باشد صادر از آن مخلوق باختیار وی چنانکه فعل اختیاری عباد
صادر است از عباد باختیار ایشان و اشاعره میگویند که افعال اختیاریه عباد و اختیار
ایشان مجموع آفریده خداست و ایشان محل و قابل آن افعال و اختیارند و از این جهت
محلیت فعل و اختیار را بایشان نسبت کنند پس بر این مذهب نیز میشاید که حال شیطان
بر اینوجه باشد و آن فعل و تصرف که از وی در ادمی پیدا شود بحقیقت مخلوق خدای تعالی باشد
و شیطان مظهر آن افعال بود و از آن جهت آن فعل باو منسوب باشد چنانکه ادمی مظهر و محل
افعال حسنات و آن افعال بوی منسوبست اینست سخن بر طریقه متشرعه و اصحاب تاویل
چنین میگویند که شیطان و ابلیس عبارتست از قوت وهمیت که تابع حواس محسوساتست و
عالم معقولات را منکر است و ادمی را وا یا جانب لذات حسی و شهوات جسمانی میکشد و با قوت
عقلی در محاربت و منازعت است و هرگاه روح متوجه حضرت ربوبیت شود ابلیس و هم
از راه آنحضرت حرمان و جهت و مقدار طلب کند و عقل برا و رد کند و آنچه در شرع وارد است
که فرشتگان ادم را سجده کردند و ابلیس سجده نکرد اشارتست بانکه همه قوای جسمانی که

که فرشتگان ارضی اند و منقاد روح ادمی اند الا قوت وهم که روح را گردن ننهند و حکم عقل را
مسلم نمیدارد و گاه گاه بر عقل غلبه میکند همچنانکه در شب تاریک اگر شخصی در خانه تنها
با میتی باشد عقل میگوید که میت جمادست و از جماد نباید ترسید و وهم میگوید که این سخن
راست است لیکن از میت میباید ترسید و چندان بر ان شخص می افکند که او را تحمل نماند
و شاید که او را از ان ترس اختلاف مزاج شود و بواسطه انکه وهم را که قوتیست جسمانی
در بدن اینچنین تصرفیست قوی او را نسبت کرده اند که از اتش مخلوق است زیرا که
هیچ جسم را از عناصر اینچنان تاثیر نیست که اتش راست در صراط و سوال
و میزان اکثر طوایف متشرعه این معنی را حمل بر ظاهر کرده اند که صراط جسریست بر دوزخ باریکتر
از موی و تیزتر از شمشیر که بر انجا باید گذشت و سوال پرسیدن فرشتگانست بفرمان خدای
از بندگان اعمال ایشان را و اثبات کردن بر ایشان ان اعمال را که فرشتگان نوشته اند در نامه
و میزان ترازویست که سنجیده شود بان عملها و طایفه از متشرعه گفته اند که مراد از میزان
رعایت عدل است در میزان اعمال چنانکه هیچ تفاوت واقع نشود و حکما بر طریق تاویل
میگویند که در حکمت عملی مقرر شده است که ادمی را سه قوتست یکی قوت نطقی برای ادراک
اشیا و تدبیر بدن و از ان نفس ملکی گویند دویم قوت شهوت از برای جذب ملایم و از ان
نفس حیوانی خوانند سیوم قوت غضبی از برای دفع ناملایم و از ان نفس سبعی گویند و هر یک
از این قوی را در افعال خود سه مرتبه است چنانکه در کتب مشروح است افراط و تفریط و توسط
و هر دو طرف مذموم اند و طریقه راست و پسندیده حالت متوسط است انچنانکه هیچ

طرف اصلا مایل نباشد بلکه حق وسط باشد و رعایت اینحالت در غایت صعوبت و دشوارست
و بمنزله انست که گذر بر چنین جسری باشد که وصف کرده شد و جمعی از صوفیه گفته اند که صراط
استقامت است در اقوال و افعال و احوال و مال این عبارت راجع است بانکه گفته شد و
بالجمله تاویل صراط مشهور است و در تاویل سوال چنین میگویند که اثار اعمال نیک و بد و کبیره
و صغیره در روح ادمی ثابت است و هر یک را بحسب عمل لذتی یا المیست و حال هر یک بر وی
روشنست و رفع متصور نیست پس همچنان است که اعمال وی یکیک در نامه نوشته اند و
بر او عرضه کرده و پرسیده و اثبات نموده بر وجهی که تفصی از ان نتوان کرد و تاویل میزان
همانست که گذشت و در قران مذکور است که دوزخ را هفت در است و هر دری را طایفه ایست
که از انجا بدوزخ در ایند و مشهور است که بهشت را هشت در است ارباب تاویل در این باب
میگویند که حواس مدرکه که در ظاهر پنج اند چنانکه معلوم است و در باطن دو اند دیگر از باطن
مدرکه نیستند بلکه معاون ان دو اند بحفظ یا بتصرف و هر یک از این هفت حاسه مدرکه
ادمی را بجانب محسوسات و لذات حسیه میکشند پس هر گاه که ایشان عقل را مسخر خود کرده باشند
تا بایین عالم اجسام و لذات او انس گیرد و از عالم ارواح غافل شود و فراموش کند و هر یک از این
هفت دری باشد که مردمان بان در بدوزخ در ایند و عقوبت کشند و هر گاه که عقل این
حواس هفتگانه را مسخر داند و در تحصیل کمالات علمی و عملی بر نهج صواب استعمال کند این هفت
حاسه با عقل هم هشت در بهشت باشند و ادمی را بلذات روحانی رسانند و تاویل و طبقات
بهشت و دوزخ چنین کرده اند که عناصر بسیط چهارست و مرکبات عناصر سه چنانکه
معروفست و عدد افلاک نه است پس هر روحی که از عالم عناصر که عالم سفلی است درنگذشت

و ترقی نکرد بعالم افلاک که عالم علویست و در این عنصریات هفتگانه سفلی که بمنزله
درکاتند گرفتار شد و فرو ماند ان روح در طبقه دوزخ باشد از طبقات هفتگانه
و هر روح که عروج بعالم علوی کرد و بر طبقه از طبقات هشتگانه افلاک مستعلی شد در
طبقه باشد از طبقات بهشت زیرا که عرش که عبارت از فلک اعظم است سقف جنت است
چنانکه در حدیث امده است و اگر کسی بروی نیز مستعلی شود و از عالم اجسام سفلی و علوی
گذشته باشد و در عالم ارواح و مجردات که بحسب معنی و شرف بالای جسمانیاتند در امده
و لذات وی در این حالت دیدار نور الانوار و سایر مجردات مقرب باشد و ان لذات
زیاده از نعم جنت و لذات انست پس این کس را مرتبه باشد فوق طبقات بهشت و قول
باری سبحانه و تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین اشارت است بان مرتبه و اعراف
پیش اهل ظاهر عبارتست از جندیها که بر بالای سوریست که در میان بهشت و دوزخ است
و بر انجا جماعتی باشند که در عمل قاصر بوده اند تا ان وقتی که ایشان را اجازه دخول جنت
شود و اصحاب تاویل میگویند که ارواح متصفه بفضایل علمی و عملی در طبقات بهشت باشند
یا در مرتبه که فوق ان طبقاتست چنانکه مذکور گشت و ارواح متصفه برذایل عقاید
و اعمال گرفتار درکات دوزخ باشند تا اسفل السافلین و ارواحی که از فضایل و رذایل خالی اند
ایشان را نه لذت بهشت باشد و نه عقوبت دوزخ پس این ارواح در مرتبه باشند میان بهشت
و دوزخ و اعراف اشاره بان مرتبه است والله اعلم بالصواب در باب معراج
حضرت رسالت صلی الله علیه و سلم جمهور امت از سلف و خلف گفته اند که عروج بجسم بود

بود و طایفه بر ان رفته اند که بروح بود و مؤید این قول انست که در روایتی امده است
و هو نایم و در روایتی دیگر بینا انا عند البیت بین النایم والیقظان و اهل حدیث
میگویند که معراج دو بود یکی بروح در خواب پیش از بعثت و دیگر بجسم در بیداری بعد از
بعثت و در احادیث صحیحه مشهوره ذکر براق و جبرییل هست لیکن هیچیک از تندی
کردن براق و مدد کردن جبرییل و باز ماندن براق برسیدن اسمان و باز ماندن جبرییل
نزدیک رفرف در ان احادیث مذکور نیست و اگر چه در بعضی روایات ضعیفه موجودست
و بر تقدیری که این امور نیز بصحت پیوندد و الخ قصه معراج جسمانی در بیداری
چنانکه پیش اهل ظاهرست انست که تندی کردن براق دلیل است بر انکه کسی دیگر بروی
ننشسته است بلکه این مرکب خاصه محمدست جهت تعظیم وی و مدد کردن جبرییل
دلیل است بر انکه این فرشته با وجود کمالات بسیار خدمتکار حضرت رسالتست چه
معتاد انست که خدام پادشاه را مدد کنند در حالتی که بر مرکب انقیاد نماید و این حکم
بر مذهب اهل سنت و امامیه ظاهرست که ایشان انبیا را تفضیل کرده اند بر ملایکه و
تقریر مذهب معتزله انست که چون پادشاه شخصی را اعزاز و اکرام کند یکی از مقربان را
میفرستد که با وی تواضع کند و او را سوار کند و اگر چه مرتبه ان مقرب زیاده باشد
و بر هر دو مذهب چون جبرییل بمنزله رسید که از برای وی معلوم بود بحکم پادشاه
حقیقی ناطور بایستید منتقص از وی در گذرد و تنها بپادشاه برسد و مانده شدن
براق از ان جهت باشد که او را قوت صعود و استعلا بر اسمان هفتم نباشد و تاویل

معراج روحانی در خواب که موافق طریقه حکمات منزلات است اینقدر مشهوره که امور
معنویه معقول پیش روح در خواب بصور ملبوس میشوند بصور محسوسات چنانکه علم و دین
بصورت لبن مثلا و چون این مقدمه معلوم شد وجه شبهه نیست در آنکه روح انسانی
در معرفت ربانی و حقایق اشیا محتاج است بحواس ظاهره و باطنه و اینجموع بمنزله
مرکب اند و او را بمنزل و مقصد رسانند و تسخیر این حواس بوجهی که معین وی باشند
در این مقصود میسر نشود تا بمدد و معاونت فرشته که تصرف در عالم عناصر کنند
و افاضه و تکمیل ارواح بشر بحکم خالق مفوض باو ست و او را حکما عقل فعال خوانند
و در لسان شرع جبرئیل گویند چنانکه گذشت پس ازین جهت حواس مسخره که وسیله
وصول اند بمطلوب حقیقی در صورت مرکب بندیه بر روح مقدس آنحضرت ظهور کردند
و چون طبیعت حواس آنست که بجانب محسوسات مایل باشد و از معرفت حقایق اشیا
و وصول بعالم ارواح و تقرب بحضرت صمدیت مانع شوند اینمعنی معقول در رکاب
شدن مرکب بران روح ظاهر شد و چون تسخیر حواس در معاونت معنوی جبرئیل بود
اینمعنی پیش روح در مبارک کسوت مدد حسن که در رکوب میباشد پوشید و باز
ماندن براق بر رسیدن باسمان هفتم صورت اینمعنی باشد که حواس که قوای جسمانی
عنصری اند اگرچه آلات و معاون و مرکب روح اند در وصول بمقصود ولیکن معاونت
ایشان منتهی میشود و بعد از انتهای معاونت حواس کمالات فایضه بر روح محض
موهبت باشد و سعی را دران مدخلی نباشد و انتهای معاونت حواس تا آسمان هفتم

بهفتم اشارتست بآنکه تاثیر سبعه سیاره در عالم عنصر و استعداد ماده آن بسیار ظاهر است
بخلاف کواکب ثوابت که حال ایشان برین وجه نیست پس لاجرم قوای جسمانی که در این ماده
عنصری اند و تعلق بسیارات دارند تا فلک زحل بیش معاونت نتوانند کرد و اما قصه
رفرف اخضر که ضوء او بر ضوء آفتاب غالب بود و رفرف گذاشته شد و پیغمبر صلی الله علیه وسلم بر آن
برداشته شد تا بعرش رسید و عجایب بی نهایت مشاهده کرد تاویل وی چنین کرده اند
که چون در آسمان هفتم معاونت حواس نماند و سعی را باطنی نور دیده شد جذبه که
محض موهبت بود رسید و آن روح قدسی را بجانب بالا کشید بخوبترین و آسانترین
وجهی پس ازین جهت الجذبه الهی که امر معنویست در صورت آنچنان بستر که در غایت
زیبائیست نزدیک روح مصور گشت و باز ماندن جبرئیل در اینمقام ظاهرست بر مذهب
جمعی که بران رفته اند که کمال او در معرفت اگرچه تدریجی و کسبی است میشاید که زیادت
شود بر کمال فرشته بآنکه دعوی و جلالت و هر کس که پیش وی فرشتگان مقرب در کمال
معرفت زاید بد میگویند که پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمود که آن رفرف اخضر که من برون بودم
گاه مرا ببالا برد آنچنان که گویا مرا می پراند و گاه مرا فرود آورد چنانکه گمان بردمی
که من از بالا فرو می افتم و چنین این حالت اشارت میتواند بآنکه او را در کمال ترقی و تنزل
میباشد و کمال فرشتگان مقرب ثابت است بی تغیر بزیادت و نقصان پس جبرئیل را در لیلة الاسری
مصاحبت نباشد   در وصیت مشایخ احکام شریعت بافهام خواص
و عوام میرسد و همه را از آنجا منفعت میباشد و اظهار و تشفید الهی احکام موجب رفعت

و دولت و نیکنامی دنیا و آخرت میگردد و احوال طریقت را خواص فهم میکنند و بان
متشفع میشوند و بیشتر عوام از آن منکر میباشند پس سخنان طریقت در لباس شریعت
ادا باید کرد تا همه کس از آنجا حظ خود بردارند و هیچیک را در آنجا مضرتی نباشد
و اما حقیقت که محض وجدانست در عبارت نگنجد و هر کس که متوجه شود که توحید
اثبات کند اثبات خود کرده باشد در توحید کردن و از اینجا تعدد لازم آید پس
محض توحید ... مشهورات و چنین سخن در توحید حقیقی میسر نشود
و اگر کسی خواهد که آنرا اثبات کند چنان باشد که بسراب بیابان حقیقت الحیوان را
روشن میکرد و این خیال باطل و قصور فاسد بود و مقصد از رموز بزرگان راه
دین و اصطلاحات یقینی در باب توحید تشویق طالبانست نه بیان حقیقت آن
و دریافت مرتبه حقیقت بروجه استمرار در آخرت میسر شود لیکن در این حیاة بعضی
از اصحاب ریاضت را که از بدن بکلی منخلع شده اند لمحه از آن مرتبه چون برق
خاطف ظهور کند و اشارات ایشان بتوحید از آنجا ناشی گردد والله الموفق للصواب
والیه المرجع والمآب   تم یوم السبت تاسع شهر [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الاحد الصمد والصلاة علی سید الانبیاء محمد و آله المکرم الممجد   فهذه
رسالة فی اثبات الواجب و توحیده و صفاته اقول و بالله التوفیق جمیع الممکنات
الصرفة التی یکون نسبة الوجود والعدم الیه والی کل من اجزائه متساویین یکون باعتبار

باعتبار مهیاتها غیر متصفة بالموجودیة فلم یتصف شیء منها بالموجودیة فلو لم یرتبط المهیة الممکنة بالوجود
الحقیقی الذی هو وجوده لذاته و ذاته لم یتصف بالموجودیة وبذلک ظهر وجود واجب بذاته وکونه عین
الوجود الحقیقی طریق اخری لو لم یکن الواجب موجودا لم یتحقق الایجاد ولا الموجودیة لانه لو
کانت الموجودات بدون الواجب یکون مطلق الایجاد فی الممکنات الصرفة محالا اذ لا یکون مطلق الوجود
فیها محالا للزم الدور لان مطلق الایجاد موقوف علی مطلق الوجود کما یتوقف مطلق الوجود علی مطلق
الایجاد فبطلان الدور یدل علی وجود الواجب بالذات طریق اخری الموجود حق علی مطلق لا مبدأ
له ضرورة محالیة تقدم الشیء علیه وما لا مبدأ له لیس الا الواجب بالذات فالوجود المطلق لیس الا الواجب
بالذات وبذلک ثبت ان الواجب بالذات موجود وانه محض الوجود الحقیقی الذی باعتباره تصیر
المهیات موجودة ولهذا قال الحکماء ان کله الوجود وهو کل الوجود ولما کان الواجب محض الوجود المطلق
ولا تعدد فیه ولا یمکن تجزیته بوجه من الوجوه لمحالیة تقدم الشیء علیه یتعین ان لا شریک للواجب ولا ند له
ولما کان المهیات الممکنة حال کونها منقطعة عن الواجب لا شیئا محضا لزم ان لا یقوم شیء منها فی
ذاته وصار بمنزلة الاعراض فکما ان العرض لا یصح ان یتصف بالعلم والقدرة لم یجز ان یتصف شیء
فی الممکنات الصرفة بالعلم والقدرة ولا بشیء من الصفات الکمالیة ولهذا قیل انه لا حی الا هو ولا قادر
الا هو ولا مرید الا هو ولا موجد الا هو ولا موثر الا هو ولا متکلم الا هو ولا سمیع الا هو ولا علیم
الا هو ولا بصیر الا هو بل لا هو الا هو وایضا بملاحظة ان المهیات الممکنة بلا ضمیمة الوجود
الحقیقی معدومة ظهر انه لو لم یکن سریان الوجود الحقیقی والنور الحقیقی فی الموجودات کسریان
الوحدة فی العدد والنقطة فی السیالة فی الدائرة المرسومة بها لم یکن لشیء من المهیات الممکنة
الموجودة وجود وان الممکنات حال کونها منقطعة عن الوجود الحقیقی لا شیء محض وبذلک

ظهران الصفات الکمالیة انما وجدت فانما هی للوجود الحقیقی فالوجود الحقیقی هو مبدا الآثار
المهیات الممکنة بدون المهیات ولهذا قیل لا جبر ولا تفویض وان المهیات الممکنة انما تنوع
عن الوجود الحقیقی وان الممکنات انما هی عوارض تحلیلیة للوجود الحقیقی وانها انما تظهر من
الوجود الحقیقی کما یظهر الاشیاء فی المرآة بدون تحققها فیه وذلک لان الوجود الحقیقی لما
صار مبدا الآثار المهیات صار کالمرآة لها فاذا علم ذلک فانه یظهر بملاحظة ما ذکر قبل ذلک ان
الوجود الحقیقی ... تقید بتقییدات اعتباریة تتراءی منه المهیات المغایرة التی
یتوهم ههنا تعدد الذات
تمت الرسالة بعون الله

بسم الله الرحمن الرحیم

لا شبهة فی ان الممکن بالامکان الخاص لا یمکن ان یوجد الا بارتباطه بالوجود الحقیقی الذی هو
واجب الوجود فان الممکن بالامکان الخاص بدون ضمیمة الوجود معدوم فالارتباط بالوجود
سار فی جمیع الممکنات الموجودة بحکم المعیة سواء کانت عقولا او نفوسا او افلاکا
او عناصر او موالید ثلثة او موجودات عقلیة او موجودات مثالیة فالعناصر التی هی مرتبطة
بالوجود الحقیقی اذا اثرت وحصل فیها المزاج فاض علی المرکب منها باعتبار ارتباط البسائط
بالوجود الحقیقی صور معدنیة او نباتیة او حیوانیة فالتحقیق ان الوجود الحقیقی الذی ارتبط
به العناصر صدر عنه عند امتزاجها آثار المعادن والنباتات والحیوانات فیراد ای من ذلک الصدور
المعادن والنباتات والحیوان وبالحقیقة لیس الموجود الا الوجود الحقیقی الذی هو باعتبار ذاته
موجود وهو مبدا لجمیع الآثار فمن حیث هو مبدا للآثار المطلق هو الوجود المطلق ومن حیث

بسمه تعالی

تصحیحه الاحقر [illegible] المیرزا [illegible] حسن [illegible] ١٢٩٣

ولد [illegible] الملا [illegible]

V٦